Vasile Avram

CREŞTINISMUL COSMIC – O PARADIGMĂ PIERDUTĂ?

— Mit şi ortodoxie în tradiţia românească – Editura SAECULUM Sibiu

Pe copertă: BOUR (Iisus Pantocrator) din ciclul MAG/CEle Mihai Olos

Ilustraţiile de la sfârşitul volumului au fost preluate din: M. Gimbutas, 7 Godesses and Gods… (165); Paul Petrescu, Creaţia plastică ţărănească (28A); Dicţionar enciclopedic de artă veche… (148); precume din alte albume, dicţionare şi enciclopedii dedicate subiectului

ÎIBLI JTECAJUDFŢEANĂ

571919*

e Vasile Avram 1999

Editura SAECULUM, Sibiu, 1999

ISBN-973 – 98216 – 6 – 9

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

ARGUMENT

Partea noastră de cer

Lucrarea de faţă, elaborată ca o extensie tematică a unei cercetări anterioare (7), încearcă o mai amplă punere în lumină a permanenţei şi universalităţii simbolurilor mito-religioase ca element fundamental al spiritualităţii şi, în ultimă instanţă, precum se va vedea, ca rost şi sens al întregii existenţe a comunităţilor tradiţionale. Ea este rodul mai multor decenii de cercetare într-un domeniu interdisciplinar cuprinzând religia (ca istorie şi ca fenomenologie, dar şi, în măsura necesităţii metodologice, ca teologie), etnologia (deschisă însă îndeosebi spre orizontul sensurilor şi semnificaţiilor mitice ale culturii populare) şi ceea ce s-ar putea numi filosofia culturii, dacă acest concept mai e relevant pentru nivelul epistemologic la care au ajuns astăzi ştiinţele spiritului. Perspectiva se doreşte a fi una larg antropologică1, iar metoda, în substanţa ei, una de tip hermeneutic.

Dincolo de un destul de amplu material bibliografic consultat,

lucrarea se sprijină pe o documentare personală a autorului în mai multe zone folclorice ale României (Maramureş, Chioar, Lăpuş, Gorj, Caras, Mărginimea Sibiului, Hârtibaci, Ţara Oltului, Ţara Moţilor, Sălaj), dar îndeosebi pe valorizarea unei experienţe mitico-religioase acumulate în copilărie, în satul natal, într-o vreme când acesta nu ieşise

1 Nu ne propunem nicidecum o aliniere a scrierii la vreuna dintre numeroase grile de cercetare fundamentală sau aplicată existente la această oră în antropologie (e.g. antropologie cognitivă, materialist culturală, psihanalitică, interpretativă etc), ci doar o integrare a intenţiilor ei în problematica actuală vizând destinul spiritual ai omului (vezi mai departe câteva consideraţii asupra metodologiei şi tehnicii cercetării).

Vasile Avram

31

O

01

Încă cu totul de sub orizontul tradiţiei2. Nu e vorba însă de o simplă preluare mecanică a unor modele care să se aglutineze mai apoi într-un soi de mitologie personală de uz curent, cum suntem îndemnaţi uneori s-o facem de către autografii contemporani care caută soluţii împotriva alienării3, ci de o reevaluare critică a unor patternuri esenţiale însuşite la acea vreme în vederea performării unei existenţe mitice autentice. Firește că experienţa copilăriei, absolut inconştientă faţă de sine, este deseori irelevantă pentru o cercetare istorico-fenomenologică, mai ales când se aplică unui domeniu situat la limita puterii de comprehensiune, cum este cel mito-religios. Din acest punct de vedere, H.H. Stahl pare a avea dreptate când îi reproşează lui Blaga că şi-a construit teoria despre „spaţiul mioritic" şi „satul-idee" plecând nu de la un studiu aprofundat, efectuat cu metode ştiinţifice, al realităţii satului românesc, ci de la reverberaţiile stârnite în conştiinţa sa filosofică de amintirile din copilărie şi de educaţia teologică primită în familie – elemente care, fiind prin forţa împrejurărilor subiective, pot denatura adevărul relaţiilor supuse analizei (310, p.94 sq).

2 Ceea ce mărturisesc LBI – aga (44) şi T. Herseni (180) că au reţinut pentru cugetarea şi, respectiv, pentru investigaţia sociologică concretă din realitatea încă netransformată de către civilizaţie a începutului de secol în sate situate în sudul Transilvaniei (o zonă mai deschisă influenţelor moderne), putea fi regăsit încă, în anii '50 – 60, în satele din nordul Transilvaniei, înainte de a se prăbuşi brusc sub colectivizare şi navetism. 1 Vezi de pildă introducerea cărţii lui Denny Sargent, Global Ritualism – Myth and Magic around the World, Llewellin Publications, 1994, unde ni se propune, ca premiză a integrării active în orizontul mitic al universului, racordarea conştientă a spiritului la fondul de ritualuri cotidiene care păstrează în substratul lor ecouri ale unei viziuni mitico-magice globale asupra lumii: „following one's own mythos, one's own path (or „bliss" as Campbell says) is more likeiy to rezult în a more fulfilling life than piaying a script one is handed by one's culture, family, and friends. It could also change the world (p.7)".

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 5

Stahl însă omite un lucru esenţial: că Blaga a filtrat toate aceste reverberaţii printr-o concepţie filosofică sprijinită de lecturi fundamentale în domeniu şi printr-o meditaţie asupra culturii cedepăşeşte simpla rigoare ştiinţifică cerută de stadiul factologic (fără îndoială, deosebit de important, dar nu şi suficient) al cercetării sociologice. E adevărat că în lipsa unei documentări interdisciplinare sistematice, cu valenţe comparative, recursul la copilărie poate genera fie o nebuloasă psiho-spirituală convertită într-o ideologie obscură având în centru mitul deformat al eternei reîntoarceri, fie, dimpotrivă, un sentiment stânjenitor pe care gândirea raţională se străduieşte să-l respingă ca pe un factor perturbant pentru calitatea cunoaşterii. Dar dacă retroproiecţia se leagă într-un context spiritual alimentat mereu de o bună receptare a semnalelor cognitive venite din exterior sau din interior, ea poate constitui scheletul pe care să se articuleze corpul unor idei cu incontestabile valenţe hermeneutice.

Bunul simţ (sau simţul comun, dacă termenul e mai potrivit) acumulat dintr-o experienţă trăită nu numai că nu împiedică ci,

dimpotrivă, ajută la punerea în lumină a unor semnificaţii şi a unui spirit al lucrurilor despre care nu poate da seamă în totalitate nicio cercetare, oricât de amănunţită şi de aplicată, efectuată din raţiuni strict ştiinţifice. Cunoaşterea noastră, mediată de anamneză, depinde de o reminiscenţă, spune Platon. Nu putem înţelege nimic din ceea ce nu evocă vreuna din amintirile noastre, adaugă peste veacuri un gânditor contemporan) (29, p.11). Nu e suficient, pentru înţelegerea sensului lucrurilor, să le înregistrezi şi să le interpretezi din punct de vedere statistic. Într-o anchetă sociologică, oricât de bine condusă, adevărul poate adesea rămâne ascuns sub un maldăr de documente dacă fenomenele la care se raportează nu sunt luminate de o privire comprehensivă. Ca să dăm un singur exemplu dintre cele la care se referă H.H. Stahl, ritualul înmormântării nu este doar

Vasile Avram o suită de precauţii cu tentă magică luate de familia răposatului şi de comunitate pentru a împiedica transformarea mortului în strigoi – cum crede reputatul sociolog în urma observaţiei la faţa locului şi a comparării datelor cu motive etnologice standardizate – ci un summum de elemente mitice depăşind simpla reflecţie organizată la nivelul conştiinţei, avându-şi rădăcinile, precum vom vedea, într-o concepţie de sorginte preistorică asupra relaţiei viaţă-moarte-înviere pe care nu o poate înţelege în profunzimea ei decât cel care şi-o asumă şi o trăieşte efectiv.

Am putea spune că integrarea experienţei personale în cercetarea ştiinţifică modelează aparent paradoxala tentat/Vă de cunoaştere a ceea ce este deja cunoscut, cum defineşte Gadamer metoda hermeneutică (155, p.48). Sau, cu o sintagmă vehiculată mereu de la Augustin încoace, operaţia de căutare a ceea ce a fost deja găsit, adică a unei realităţi psiho-spirituale profund ancorate într-o tradiţie în care te regăseşti efectiv4.

Hermeneutica presupune o sondare a acestei lumi cu uneltele autenticităţii, pe cât posibil eliberate de conceptualizarea excesivă care a cuprins cercetarea ştiinţifică modernă, orientate spre orizontul înţelegerii lucrurilor înseşi în „factualitatea" lor primară (Heidegger), spre o expresie care încă nu s-a diversificat în limbajele cunoaşterii

pur teoretice, care păstrează rezonanţa unui „metalimbaj" mitologic (C. Lévi-Strauss) şi virtualitatea prestructurării şi preschematizării deschise spre sens (Gadamer). Condiţia proiectării şi închiderii cercului hermeneutic, conform căruia „generalul

4 „Trăim în tradiţii, spune Gadamer, şi acestea nu constituie numai un domeniu particular al experienţei lumii, cel al aşa-zisei tradiţii culturale care s-ar limita la texte sau la monumente şi care ar transmite un sens documentat istoric şi atestat în scris. E vorba, dimpotrivă, de lumea însăşi care e trăită la un mod comunicativ şi care ne e constant transmisă (traditui) ca o sarcină deschisă la infinit" (155, p.48).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 7

trebuie înţeles plecând de la particular şi particularul plecând de la general" (155, p.73) constă într-o „integrare în joc" prin experienţa limită a unei conştiinţe de sine echivalentă cu conştiinţa lumii în care trăieşti, chiar dacă – ori cu atât mai mult cu cât – uneori nu te poţi dispensa, în procesul de exteriorizare a acumulărilor, de un anume recurs la retorică. Nu retorica prejudiciază expresiei, cum se acreditează în cercurile unor eseişti prea încântaţi de dexteritatea vehiculării conceptelor în lungi excursuri tautologice, ci lipsa fatală a ideilor. Căci „raţionalitatea argumentaţiei retorice, care face desigur să intervină «afectele» dar care permite să fie valorizate fundamental argumentele şi care operează cu verosimilităţi, este şi rămâne un factor social mult mai determinant decât poate fi certitudinea ştiinţei" (155, p.49) 5.

Dacă uneori ar părea că am insistat asupra unor valori ale tradiţiei româneşti asumate în conştiinţă ca posibile paradigme subiective de existenţă, e sigur că n-am făcut-o din raţiuni ideologice, ci din convingerea sinceră că acestea se pot constitui drept repere pentru o judecare a lumii şi din altă perspectivă decât cea raţionalist-ştiinţifică ce marchează încă atât de profund gândirea contemporană6. Dacă ne

5 „E de prisos să ne temem că am cădea în iraţionalul sentimentului, spune şi Noica abordând aceeaşi problemă pentru

investigaţia limbii, căci un sentiment care slujeşte cunoaşterii ştiinţifice este un aliat al raţiunii, iar nu o tăgadă a ei" (249, p.45).

6 Motivaţia studiului ar putea fi susţinută de cuvintele lui Mircea Vul-cănescu aşezate la începutul cărţii sale de căpătâi, Dimensiunea românească a existenţei, cu menţiunea că argumentul trebuie extins din domeniul filosofic în cel antropologic şi subordonat rezultatelor unei investigaţii hermeneutice mai ample: „Nu urmărim să fixăm noi înşine, definitiv, care este această dimensiune românească a existenţei; ci mai degrabă să evidenţiem un drum, să stârnim interes pentru cercetările de acest ordin. Studiul de faţă are deci mai mult un caracter metodic decât un caracter dogmatic, de sistem. Nu e deci atât vorba să inventăm ceva, cât să descoperim ceva care este în noi înşine, o reacţie a noastră tipică. cervasile Avram

31

Oi

011

grăbim astăzi atât de tare spre integrarea în stilul de viaţă şi de gândire al Europei Occidentale, poate că n-ar strica să luăm cu noi o experienţă de viaţă care, cine ştie, ar sluji în răstimpuri la temperarea sentimentului de entropie psihică pe care ţi-l dă uneori civilizaţia de consum şi poate că i-ar ajuta şi pe alţii să se regăsească, prin noi, în propria lor oglindă aburită. Căci, încă o dată, dacă hermeneutica înseamnă investigarea limbajului deschis spre sens (cel care cuprinde nu numai cuvinte/texte, ci şi „experienţele prelingvistice şi extralingvistice, reflexele interioare, mutismele, tăcerile în care se exprimă în mod i-mediat o încercare a lumii" – 155, p.46) şi dacă limbajul înseamnă în cele din urmă dialog (altfel la ce ar mai fi fost „inventat"?), o confruntare deschisă cu celălalt, după principiul respectării alterităţii, devine nu numai posibilă ci şi necesară. Nu numai noi se cuvine să ascultăm şi să ne supunem necondiţionat unor argumente ale partenerilor mai experimentaţi întru practicarea istoriei, ci şi ei e de presupus că vor urma regula jocului, căci „cel care înţelege nu revendică o poziţie superioară, ci recunoaşte că propria sa prezumţie de adevăr poate fi pusă la încercare" (155, p.117).

Prezumţia noastră de adevăr, care e şi concluzia acestei lucrări, se sprijină pe ideea că ceea ce se numeşte astăzi istorie nu epuizează omul şi lumea, că există, dincolo de luciditatea cu care ne raportăm la evenimentele şi fenomenele care ne înconjoară, o percepţie mitică a lucrurilor, o realitate care nu se dezvăluie ochiului grăbit al trecătorului prin timpul istoric, o concepţie despre lume şi viaţă care se raportează cetările de această natură sunt abia începute şi ceea ce am voi este mai curând să deschidem o perspectivă asupra metodelor de folosit în această cercetare şi poate să arătăm, în câteva cazuri, la ce ne duce ori ne poate duce fiecare mijloc folosit, mai curând decât sforţarea de a desprinde a priori, definitiv, un anume caracter al nostru. Dacă un asemenea caracter se va desprinde totuşi, pentru unii cititori, el cată a fi luat mai mult ca un izvor de reflecţii decât ca un adevăr deplin câştigat" (351, p.93).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

mai degrabă la orizontul potenţialităţii decât la cel al actualizării, la esenţă decât la fenomene. O asemenea concepţie, încă vie în tradiţia mito-religioasă românească, dorim s-o scoatem în evidenţă şi s-o propunem ca posibilă alternativă existenţială la teoriile contemporane ale succesului. Poate că o reconsiderare a valorilor metaistorice ar putea conduce încetul cu încetul măcar la o diminuare a sentimentului prea deseori resimţit că galopăm spre o ţintă dacă nu catastrofică cel puţin nebuloasă.

Iar dacă aşa ceva nu va fi posibil, dacă vom fi siliţi a ne abandona credinţele şi tradiţia care, în concepţia unora, stau ca o frână în calea progresului, spre a putea lua loc fără restricţii în amvonul unei paradigme occidentale a succesului7.

7 Este o opţiune care în ultima vreme depăşeşte, prin amploarea pe care a luat-o în rândul purtătorilor de opinie, simpla polemică de idei desfăşurată între cele două războaie pe marginea integrării sau neintegrării culturii noastre în paradigma europeană contemporană. Brusca deschidere spre lume care a urmat unei epoci de obscurantism ideologic gregar, primatul economicului – competiţia productivităţii eficiente menite să satisfacă gurile de atâta vreme flămânde ale

românilor – descoperirea liberă a unor valori occidentale minimalizate sau combătute – uneori din prostie, alteori din necesităţi politice – de către ideologii naţionalismului comunist, dorinţa generală de a fi „în pas cu lumea", dar mai ales dovada practică, independentă de orice propagandă, a superiorităţii stilului occidental de edificare a calităţii vieţii – toate acestea au înclinat serios balanţa opţiunilor spre sincronism. Iluzia pe care şi-o mai fac unii intelectuali că am putea intra în Europa „pe poarta proprie", adică păstrându-ne individualitatea culturală, se prăbuşeşte şi ea pe zi ce trece sub exigenţele unei civilizaţii globalizatoare: nu poţi primi într-un hotel de cinci stele un oaspete care pretinde să doarmă pe propria lui rogojină, să mănânce de post la recepţiile de vineri şi să vorbească despre mirosul de caş la inaugurarea unei Case Chanel. Cel mult putem spera într-o conservare a unor tradiţii la nivel muzeistic, obiectiv pentru care se mai bat încă – uneori cu morile de vânt – nişte intelectuali care nu fac alergie la tot ce provine din mediul folcloric.

Pe de altă parte, neîmplinirea profeţiilor privitoare ia prăbuşirea iminentă a societăţii occidentale sub greutatea propriei sale civilizaţii (sindromul

31
04
011
10

Vasile Avram poate că tot nu va fi de prisos din când în când câte o privire înapoi, fie şi numai din motivele pentru care oamenii se întorc uneori cu sufletul la anii copilăriei. Oricât de departe ne-am aventura într-o istorie activă, spre a răzbuna spaima

Spengler) i-a determinat pe mulţi să stingă candelele cu care suntem sfătuiţi biblic să aşteptăm „venirea mirelui". După o perioadă de milenarism intens urmează o firească destindere, un asalt general al bucuriilor vieţii, o uitare a avertismentelor de tipul mane, tekel, fares şi o discreditare pronunţată a castei profeţilor. Nimic nu e mai compromiţător pentru un profet religios decât dezminţirea sau, totuna, discreditarea publică a profeţiilor sale (Iona ştia, se pare, prea

bine acest lucru când se sustrăgea misiunii date de lahve). Întotdeauna se găseşte cineva care să strige: iată un proroc mincinos! şi să îndemne lumea la linşaj. E mai reconfortant pentru oameni să audă că pot trăi neamenințaţi de nicio primejdie şi că se pot consacra din plin plăcerilor vieţii, decât să aibă mereu în faţă spectrul unei iminente catastrofe. Doctrina iluministă – şi tot ce a urmat după ea ca sistem de principii pentru organizarea educaţiei existenţei – a mizat tocmai pe asemenea aşteptări ale oamenilor: eliminarea oricăror constrângeri ale libertăţii de conştiinţă şi de acţiune, inclusiv (sau mai ales) cele de ordin religios. Dacă nu există Dumnezeu, totul devine posibil în lumea oamenilor prin administrarea propriei lor voinţe de putere care, ca şi voinţa de supunere, devine, prin Nietzsche, o constantă a naturii umane conştientizate de faptul că Dumnezeu e mort. Ca şi Paradisul, Infernul nu mai e de găsit undeva în transcendent, ci în ceilalţi, cum susţin existenţialiştii atei, dacă nu cumva e chiar rezultatul indirect al unui paseism fatalist de provenienţă mitică, cum susţin promotorii noului pragmatism, aşa încât sensul vieţii stă exclusiv în competiţia pentru asigurarea unui loc cât mai în faţă în căruţa istoriei.

Cum să nu-i captiveze această perspectivă intens promovată astăzi de avocaţii stilului de viaţă occidental pe nişte oameni care şi-au tot refulat dorinţele în virtutea unei morale creştine a modestiei şi sărăciei? E timpul să trăiască şi ei mai bine, iar dacă standardul bătător la ochi al acestui bine se află în modelul occidental de existenţă, el trebuie adoptat cu orice preţ. Faptul că această opţiune tinde spre generalizare ne-a dovedit-o şi o simptomatică scenă petrecută recent sub ochii noştri într-un sat din Maramureş, unde mai mulţi locuitori şi-au dat unor străini costumele tradiţionale în schimbul unor costume de blugi. Ei pentru a le purta (semn al pragmatismului victorios), străinii pentru a le aşeza în vitrine (semn al nostalgiei invidios-dispreţuitoare după o tradiţie pierdută).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

lui Cioran că vom rămâne etern în spaţiul posibilităţii neîmplinite, nu cred că am putea fi cu totul şi cu toţii insensibili la

gândul care se ridică uneori pe neaşteptate în noi, cu o iraţionalitate inexplicabilă, în singurătatea unor ceasuri de cumpănă ori în preajma unor morminte năpădite de iarbă, spre a ne avertiza că existenţa nu înseamnă numai o aventură a voinţei de a reuşi fără rest, ci şi o implantare în câmpul unei fiinţări exponenţiale8. Fără acest impuls, fapta, oricât de extraordinară, se poate nărui sub violenţa primei furtuni, ca o casă clădită fără temelie, direct pe sol.

Şi chiar dacă nici acest argument nu e de ajuns, o hermeneutică a tradiţiei nu e totuşi inutilă măcar pentru firile contemplative, cele care nu se pot integra, din diverse pricini (inaptitudine, romantism, spirit de contradicţie, retardare voliţională etc.) în galopul de sănătate al civilizaţiei contemporane, pentru cei care găsesc în tradiţie un refugiu din calea ostracizărilor de tot felul9, ca şi pentru autorul ei, care rămâne la convingerea că „partea noastră de cer", cum spune acelaşi Noica, se cuvine cercetată şi pusă la îndemâna eventualilor astronomi interesaţi de ea. Chiar dacă

8 „Omul, observă Mircea Eliade, se opune istoriei chiar atunci când se străduieşte s-o înfăptuiască, chiar atunci când pretinde că nu e altceva decât istorie. Şi, în măsura în care îşi depăşeşte momentul istoric şi dă frâu liber dorinţei de a retrăi arhetipurile, el se realizează ca fiinţă integrală, universală" (130, p.43).

9 Recursul periodic la un trecut cu valenţe afective nu e un simplu exerciţiu de fugă din faţa exigenţelor vieţii reale, ci o nevoie internă de regăsire a sinelui autentic. Într-o excelentă carte despre aventurile istorice ale sufletului (15), William Barret descrie astfel acest exerciţiu: „Something comes back to me from the past, from long ago, but it does not remain as an isolated factual datum; I am suddenly back in the hous where it hap pened, feeling as I orice did, living in that world I orice knew. Memories like this reintegrate us into the past. I look trough time, and meet myself as I was; I am the same and other. The memory is the emergence into view of that enduring seif that I am through time" (p.180)

nicio convenţie internaţională nu te obligă să-i sondz structura orizontică şi să extragi din ea semnificaţii existenţiale, chiar dacă cerul altor tradiţii şi altor culturi ar putea părea mai bogat şi mai strălucitor, există o presiune a apartenenţei tale la un rost care-ţi cere să-l pui în evidenţă. „Căci altfel cine să-l exploreze, sub ce alt cer?" (249, p.107).

2. Acumularea memoriei mitice

Conceptul în jurul căruia s-ar putea structura o asemenea cercetare este cel de creştinism cosmic, definit de Mircea Eliade ca un fenomen de creativitate religioasă de tip folcloric paralelă cu cea a teologilor, misticilor şi artiştilor, prin care misterul hristologic este proiectat pe ecranul vast al Naturii şi în care elementele istorice ale creştinismului sunt de regulă neglijate. El „se inspiră din surse mai mult sau mai puţin eretice şi ignoră uneori mituri, dogme sau scenarii de primă importanţă pentru teologie" (132, II, p.391). Pentru că leagănui său este, în concepţia lui Eliade, spaţiul sud-est european (convergent, în linii. mari, cu ortodoxia), el îşi exemplifică ideea cu date extrase îndeosebi din tradiţia folclorică românească: „nunta cosmică" din Mioriţa, „mitul primordial" al jertfei din Meşterul Manole, sceneria mitico-magică a colindelor, „dansul cathartic" al căluşarilor, riturile de fecundi – tate consacrate Sanctei Diana (Sânziana), orizontul religios ilustrat de miturile cosmogonice şi cosmologice etc. Se constată cu uşurinţă aici nu doar o supravieţuire a simbolurilor păgâne integrate în riturile şi ceremonialurile creştine, ci şi o continuă asumare şi transfigurare a fenomenelor lumii în „momente aparţinând dramei christologice" – expresia re-modelată simbolic a Vârstei Primordiale din mitologiile precreştine – „concepţia unui cosmos răscumpărat prin moartea şi învierea Mântuitorului şi sanctificat de paşii lui Dumnezeu, ai lui Iisus, ai Fecioarei, şi ai sfinţilor" (129, p.249), o reinterpretare mito-religioasă a istoriei – resimţită uneori ca o teroare a conjuncturalului şi efemerului asupra ontologiei sociale – printr-o paradigmă fundamentată axiologic pe patternul unei epifanii

neîntrerupte.

Explicaţia constituirii şi permanentizării acestei originale viziuni asupra relaţiei om-cosmos-divinitate în spaţiul sud-est european se regăseşte în conservarea aici nu numai a unui bogat substrat de credinţe mitico-magice moştenit din imaginarul religios traco-getic, ci şi a unor modele culturale mai vechi, atârnând de o tipologie antropologică preindoeuropeană cu iradieri succesive şi spre sau dinspre alte spaţii. Vom vedea mai departe cum în acest areal a înflorit încă de la începutul neoliticului o spiritualitate de amplă respiraţie cosmică adiacentă la ceea ce Marija Gimbutas numeşte Vechea Civilizaţie Europeană (The Old European Civilization) care şi-a transmis moştenirea nu numai în cultura minoică şi, prin ea, în Grecia homerică, ci şi mai departe, în societăţile tradiţionale ţărăneşti unde s-a păstrat, în notele sale mito-simbolice esenţiale, până în zilele noastre10. La o cercetare mai aprofundată reiese clar că imaginarul mito-religios al acestei culturi, concepţia purtătorilor săi despre structura cosmosului, despre originea lumii, a omului, a plantelor şi a ani

10 Dacă Arthur Evans declara, în 1912, după uimitoarele sale descoperiri arheologice din Creta şi zona Micene, că civilizaţia greacă nu va mai putea fi de atunci încolo studiată şi înţeleasă fără referiri la cultura minoică şi miceniană, de-acum devine clar, completează M. Gimbutas, că va fi din ce în ce mai puţin posibil a înţelege civilizaţia minoică fără studiul culturii neolitice care a precedat-o şi care s-a dezvoltat, aproximativ între anii 6500 şi 3500 Î.H., ca o cultură absolut autonomă caracterizată de poziţia dominantă a feminităţii în societate şi de adorarea unei Mari Zeiţe în postură de mater genitrix şi de alma mater („încarnating the creative principie as Source and Giver of All – 165, p.9) şi nu ca o reflectare provincială a civi-l'zaţiei Orientului Apropiat, cum a fost definită până de curând. „Dezvoltarea neolithic-chalcoiiticului european, consideră ea, nu mai poate fi rezumată la vechea axiomă „Ex Oriente lux" (165, p.9)

14

Vasile Avram matelor, ca şi dezvoltările rituale ale acestor credinţe st regăsesc cu uşurinţă, chiar dacă în formule uneori reelabo rate istoric sau teologic, în cultura populară românească şi popoarelor învecinate.

Acumulările de memorie ale autorului sunt o confirmare autentică a moştenirii acestor modele. Ele vizează practic mitico-magice, rituri, ceremonialuri, poveşti şi legende, experienţe religioase trăite pe viu, sub semnul veracităţii absolute şi al obligativităţii însuşirii lor după normele enculturaţiei timpului. Ele au, desigur, în afara unei valori normative, şi o pronunţată culoare afectivă marcând, de pildă, solemnitatea, înfiorarea şi exuberanţa cu care aşteptam şi prăznuiam marile sărbători de peste an, dangătul clopotelor învierii, revărsarea de colinde din noaptea de Crăciun, vergelul urările, jocul turcii ori practicile divinatorii din noaptea de Anu Nou, clinchetul picăturilor de apă aruncate din struţul de busuioc al preotului în vasele de toate formele şi culorile aşezate, la Bobotează, pe dâmbul de lângă izvorul satului cununile aruncate în ziua de Sânziene pe acoperişul casei ieşitul în ţarină la Rusalii pentru sfinţirea câmpului, ori pelerinajul de Sfânta Marie Mare la mănăstirea Nicula.

Dar poate că tocmai această dimensiune afectivă dă sens paradigmatic cercetării: o existenţă reală, istorică, întretăiată însă la tot pasul şi modelată spiritual de una mitică. Una la care să se poată ataşa în mod noncontradictoriu patternurile „individuaţiei” şi ale „transferului de personalitate”, cum ar spune Jung: rugăciunile rostite în genunchi, seara şi dimineaţa, sub icoana ocrotitoare a Maicii Domnului; emoţia primei cuminecături; integrarea în atmosfera duminicală din biserică; amintirea patosului cu care un bătrân aşezat pe un scăunel lângă izvorul satului citea în gura mare, duminică de duminică, după ieşirea de la liturghie, din Scriptură şi din Păscălie; opulenţa, exactitatea şi eficienţa ritualică a obiceiurilor de nuntă, botez sau înmormântare ia care participam

Creştinismul cosmic o paradigmă pierdută?

15

efectiv; sumedenia de interdicţii cu aură magică (nu pune sita în cap, nu mânca de pe făcăleţ, nu arunca părul în foc, nu te arăta soarelui înainte de a te spăla pe faţă, nu pune dopul pe masă, nu te uita noaptea în oglindă); convingerea că în stânca de unde izvorăşte Pârâul Dănilesei îşi are lăcaşul „Pădureana", că într-o grotă din Valea Peşterii se află Biserica Dracului, ori că pe la Cotul lazului de lângă moară se poate trece, prin Gârliciul Pământului, spre Tărâmul Celălalt.

Şi cu cât mintea scormoneşte mai adânc, cu atât se ivesc de sub vălurile unei memorii pasive secvenţe care mărturisesc despre o realitate mitico-magică de-acum pierdută în timp: când eram bolnav îmi descânta, nu fără o anume eficienţă terapeutică, o bătrână din vecini; când îmi coceau călcâiele le oblojeam cu frunze de pătlagină; când tuna şi fulgera mă loveam peste frunte şi rosteam mecanic: „Ier, Ier, capul meu de fier…", iar când voiam să se oprească ploaia băteam două bucăţi de fier şi psalmodiam cunoscutele versuri „treci ploaie /călătoare…"; când făta vaca vreunui vecin şi eram chemat la „corastră" împreună cu toţi copiii din împrejurimi, mă udam cu apă pe frunte şi ziceam „să fie vaca lăptoasă /ca fântâna izvoroasă…". Odată a trecut pe la poarta noastră un solomonar (ce rezonate grave avea acest cuvânt în imaginarul mitico-magic al satului!) şi nu pot uita cum mama l-a omenit cu un ou11, după cum nu pot uita cum pâinea proaspăt scoasă din cuptor urca pe valurile aburilor calzi la Dumnezeu spre a fi binecuvântată înainte de a o mânca noi, în vreme ce horinca distilată din prune fermentate se scurgea pe alambic în jos, spre stăpânul ei, diavolul;

11 Conform tradiţiei, solomonarii se ivesc în chip de cerşetori pentru a testa ospitalitatea şi buna credinţă a oamenilor. Ei cer de regulă „câte un ou moale, că altceva nu mănâncă" (274, p.29). Pentru detalii, vezi Constelaţia magicului (7, p.221 – 222)…

cum dangătul clopotului ori ramura de salcie de la Florii alunga ameninţarea cu grindină; cum în ziua de Bla-goveştenie se afumau, în scopuri apotropaice şi fertilizatoare, acareturile, vitele şi pomii din grădină…

Peste toate acestea se suprapun, ca într-un receptaco! de memorie secundă, poveştile, snoavele, legendele şi apocrifele religioase istorisite de unul sau de altul dintre participanţii, de pildă, la claca de „de făcat" porumbul în nopţile târzii de toamnă, şezătorile fetelor şi isprăvile călușereşti ale feciorilor, jocurile „de-a doştele", „de-a popicul", „de-a bota" ori „de-a masa" încinse pe imaşul vitelor, în Gura Dosului ori în Runcuri, gesturile şi cuvintele magice pe care le rosteam în ziua când auzeam întâia dată cucul, când se ivea pe cer secera lunii noi, când găseam primele flori de primăvară pe Coasta Morii, ori înfiorarea cu care priveam în nopţile senine cerul spuzit de stele unde, conform corpusului de legende ale satului, şi-a vărsat păcurarul laptele, s-a luptat ţăranul cu Necuratul, s-au strămutat puii Găinuşei, s-a urcat luna cu imaginea lui Cain şi Abel şi unde, în cine ştie ce colţ îndepărtat, se afla şi steaua mea.

Aş putea continua, firește, pe multe pagini, transpunerea unor fragmente de memorie despre care nu ştiu dacă nu cumva preţuiesc mai mult decât cele acumulate în toţi anii de învăţare în şcoală12. Dar, firește, scopul acestui studiu e altul. El încearcă să răspundă unei provocări aruncate în mai

12 Precum se va vedea mai departe, când vom compara stilul de învăţare al societăţilor tradiţionale cu cel al societăţii moderne, nu e o afirmaţie de loc gratuită. De altfel, o eventuală reformă radicală a educaţiei prin şcoală, în sensul unei restrângeri a volumului de cunoştinţe ştiinţifice şi a unei mai bune accederi spre esenţial, este astăzi o preocupare constantă în întreaga lume. O carte de mare succes la public în America anilor noştri, semnată de Robert Fulghum, se intitulează AII I Really Nead to Know I Learned în Kindergarten – Un common Thoughts on Common Things, Vil-lard Books, New York, 1990.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

multe rânduri de către Mircea Etiade: din nefericire, observă el n-a fost întreprinsă încă o hermeneutică a tradiţiilor rurale din Europa Centrală şi Orientală, una care să pună în evidenţă „atât sensul profund al adeziunii la tezaurul tradiţional, cât şi reinterpretările creatoare ale mesajului creştin", pentru ca astfel creştinismul cosmic, cu rădăcini în zorii spiritualităţii europene, să fie valorizat alături de diversele teologii ce s-au clădit pornindu-se de la Vechiul Testament şi de la filosofia grecească (132, III, p.239).

Faptul e explicabil prin numeroasele dificultăţi ce se ridică în faţa unui asemenea studiu pluridisciplinar, care trebuie ancorat deopotrivă în teologie, etnologie, istorie şi filosofia culturii. Cercetătorul riscă fie să se rătăcească în labirintul unor date şi fapte care-şi pierd contururile în infinit şi să nu mai găsească nicăieri firul sintezei13, fie să cadă în ceea ce Noica numeşte „lăutărismul românesc", adică tratarea superficială, după ureche, a unor fenomene care pretind nu numai o bună intuiţie a sensurilor ce le penetrează ci şi un studiu aprofundat, după metode ştiinţifice bine însuşite, a ligamentelor prin care se ordonează în sistem. E adevărat că, în condiţiile în care literatura domeniilor implicate creşte în progresie geometrică iar exigenţele de exactitate, de argumentare şi de metodă sunt tot mai stringente, pare o adevărată sinucidere a te aventura pe un teren enciclopedic a cărui investigare cere un efort depăşind, poate, cadrele limitate ale unei vieţi.

Şi totuşi, fără o tratare globală, din perspectivă interdisci-plinară, a „lexicului cultural al colectivităţii tradiţionale" (284, p.67), riscăm să rămânem etern în spaţiul unei

13 „Faptele şi fenomenele în discuţie sunt extrem de complexe şi, din această cauză, aproape derutante pentru exegetul mai neexperimentat", observă şi Ion Şeuleanu (în Cercetarea faptelor de cultură populară: examenul interdisciplinar, în Revista de Etnograf le şi Folclor, Tom 41, nr. 3 – 4, 1996, p.230)

011
18

Vasile Avram parţialităţi tautologice, să nu putem lega într-o simfonie glasurile disparate ale instrumentelor care cântă fiecare pe struna sa şi să nu accedem niciodată la straturile adânci ale fenomenului. Pierderea este enormă, deoarece, după cum se ştie, nu există fapt etnofolcloric care să nu se raporteze printr-o mulţime de fire ascunse la întregul sistemului din care face parte şi să nu rezoneze pe toate lungimile de undă în vasta galaxie semantică a arhetipurilor care-l originează.

Demersul interdisciplinar raportat la complexul fenomenologic sub care ni se prezintă ceea ce s-a numit creştinism cosmic este cu atât mai dificil cu cât trebuie depăşit, după opinia noastră, nivelul sincronic, lévi-strauss-ian, al cercetării, pragul de la care începem să constatăm că „dimensiunea religioasă era, în societatea tradiţională, fundamentală, cu urmări asupra tuturor segmentelor vitale ce caracterizează un grup” 14, spre a accede pe scara sensurilor la rădăcinile mitice ale textului folcloric, cele înfipte într-un spaţiu-timp al originii. Trebuie învins atât relativismul sceptic al istoricilor şi arheologilor, prudenţa lor excesivă în faţa unor supoziţii insuficient documentate ştiinţific, cât şi deprinderea majorităţii etnologilor de a studia cultura populară fie după modele semiotice închise în propria lor metodologie, fie printr-o abordare secvenţială, istorist-comparatistă, orientată diacronic cu preponderenţă spre substratul greco-roman al atestărilor. Teama de a merge mai departe – din credinţa îndelung cultivată că miturile nu pot fi surprinse dincolo de barierele istorice ale documentelor – ca şi complexele de provincialitate ale cercetătorilor sud-est europeni în faţa celor occidentali, orientaţi până de curând exclusiv spre ipoteza difuziunii culturii din spaţiul est-mediteranean către nord-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

19

vest au privat antropologia de componenta ei transistorică şi au lăsat izvoare preţioase pe mâna unor diletanţi avizi după

protocronisme etnice şi după reevaluări paranormale ale unor vechi mesaje încremenite în timp.

Există totuşi, precum se va vedea, suficiente argumente arheologice, istorice, etnografice, folclorice şi chiar lingvistice pentru a depista primele rădăcini ale creştinismului cosmic încă mult dincolo de substratul traco-elenic care a precedat simbioza romanică în spaţiul sud-est european. E suficient să depăşim câteva clişee metodologice, între care cel al fornării culturii europene după o hartă croită pe itinerariul descoperirilor arheologice de cele mai multe ori prost interpretate şi al textelor antice înţelese ad literam, spre a regăsi un fond de modele arhetipale constituite într-o structură15 originară al cărei filon de autenticitate porneşte din neolitic. Atunci s-a încheiat procesul de cristalizare a temelor mitice care vor marca ulterior toate elaborările religioase, inclusiv ele creştine, începând de la scenariul iniţiatic moarte-înviere după modelul periodicităţii vegetaţiei şi al fazelor lunii) până la viziunea triadică asupra divinităţii şi la valorizarea esha-fologică a timpului.

141. Şeuleanu, op. cit., p. 230. După opinia noastră, etnologia românească, în ansamblul ei, n-a descoperit încă acest adevăr – sau, oricum, nu s-a preocupat în mod sistematic de el.

5 Faptul că întrebuinţăm deseori, în cercetarea noastră, cuvântul structură „cu se datorează nicidecum alinierii la metoda structuralistă. Structură înseamnă, în accepţiunea noastră, alcătuire sistemică, cu toate cuceririle conceptului acumulate înainte şi după C. Lévi-Strauss, dar şi cu toate departajările de metoda structuralistă propusă de el. În acord cu G. Durand, se poate vorbi de structură doar dacă formele părăsesc domeniul schimbului mecanic pentru a trece la cel al uzajului seama itic – adică dacă structuralismul acceptă să fie «figurativ»" (Les structures anthropologiques l'imaginaire, Paris, Dunod, 1992, p. XX)

3. Un Răsărit simbolic

Unghiul din care încercăm să abordăm configuraţia e nologică a acestor credinţe, practici şi atitudini nu este nu unul dogmatic (nici măcar aplicat dogmaticii laxe, pline d visare harică, a părintelui Dumitru Stăniloaie, care în ultim parte a vieţii s-a apropiat tot mai mult de opiniile adversarult său de idei din anii ’40, Lucian Blaga), niciunul istorisi comparatist tributar ideologiilor naţionaliste sau anti naţionaliste circulante la noi începând cu Dimitrie Cantemir $ reprezentanţii Şcolii Ardelene şi sfârşind cu Corneliu Vadin Tudor, Pavel Coruţ, Lucian Boia sau Horia Patapievici16, nic unul vizionar-poetic, ca al lui Blaga, dar cu atât mai puţi unul scientist-antropologic, de îndoielnică autenticitate, dt tioul celui adoptat de Romulus Vulcănescu în stufoasa lui construcţie cu titlul Mitologie română. După opinia noastră, nu există o mitologie română structurabilă într-un panteon de factura celui greco-roman, după cum nu există un „creştinism românesc” rupt de mitologie. În măsura în care creştinismul înseamnă teologie dogmatică, el exprimă ideologia şi atitudinea Bisericii Ortodoxe – ori poate numai al Bisericii în general – şi nu poate fi subsumat unui stil etnic. De altfel, dispreţul unor teologi români „profesionişti”, mai ales dintre cei influenţaţi de Occident, pentru tot ceea ce ar putea vicia „descoperirea lucidă” a dogmei, regândită uneori în sens iniţiatic elitist, ca o replică modernă la teognosia lui Clement Alexandrinul – prin urmare şi pentru creştinismul folcloric17 – retează orice încercare de conciliere a conceptelor, dar şi orice speranţă de readucere spre Biserică a oilor rătăcite – 16 Cu toate că nu împărtăşim integral optimismul lui Virgil Nemoianu privire instituirea unui nou umanism creştin bazat pe sincretismul dintre religie şi cultură aşa cum e teoretizat în cercurile catolice şi protestante contemporane, credem că are perfectă dreptate când susţine că soluţia crizei prin care trece astăzi poporul român nu stă în adâncirea spiritului naţional (dar am adăuga noi, nici în ostracizarea lui programatică), ci în regăsire tradiţiei sale religioase.

„Eu cred, notează el, că o privire mai calmă şi mă pătrunzătoare îi va convinge pe români că este mai bine să redescopeii comoara moştenirii lor religioase şi să încerce să aplice în mod creat valorile creştinătăţii în condiţiile diferite ale lumii de azi" (245, p.125 i Glasurile purtătorilor de opinie sunt însă disonante, iar soluţiile (inclusiv cele de ordin religios), circulă încă haotic între utopie şi pragmatism, într" un autohtonism de paradă şi un filooccidentalism exacerbat, chiar dacă unii ideologi încearcă, recurgând la puţin profitabila sentinţă că adevărul la mijloc, să impună un „Al. Treilea Discurs" care să relativizeze deopotrivă „fantasmele occidentalizante şi himerele autohtoniste" (3, p. 297 – 298; Deocamdată discursurile fie rămân la suprafaţa ideilor (o eseistică goală zeflemistă, bazată pe jocuri de cuvinte şi de expresie opuse ostentaţi limbii de lemn a dogmaticii tradiţionaliste – gen revista Dilema), fie se piero într-un păienjeniş ideologic sufocant (o retorică stridentă, pro sau anti-românească, practicată de unele reviste angajate mascat sau pe faţă pol tic), tocmai pentru că nu se sprijină pe o bună cunoaştere, din interior, a spiritualităţii româneşti.

17 Andrei Scrima, unul dintre cei care emit asemenea judecăţi (305, p.149), are perfectă dreptate din punct de vedere dogmatic: „Dumnezeu nu poate fi îngrădit, spune el în prefaţa la cartea lui Schuon, Unitatea transcendentă a religiilor (303, p.15), într-un chip prelevat din domeniile noastre naturale: etnice, naţionale sau chiar religioase. Ca pe Tabor, odinioară, reverberaţia lui e lumină pură: albul luminii necreate. Nu cred că-l vom vedea mai bine vopsindu-l în roşu, verde, albastru, indigo sau violet…". Ce ne facem însă cu cei care nu pot accede la strălucirea suprafirească a luminii taborice, cei care, după expresia lui Dionisie Areopagitul, nu se pot ridica spre „înălţimile cele mai presus de lume" decât prin intermediul unor „reprezentări figurate" (113, p.31), adică al simbolurilor care, precum se ştie, au întotdeauna culoare? Dumnezeu nu poate fi perceput în Absolutul său divin nici măcar de către marii mistici care-şi consacră toată viaţa rugăciunii şi contemplaţiei, aşa încât intermediul simbolului şi analogiei, al enipostazierii divinului, al teofaniei – într-un cuvânt, al

imaginii iconice, accesibile omului, a divinităţii – este indispensabil. În măsura în care, prin enipostază, firea omenească „este centrată în persoana Cuvântului, asumată subiectului Acestuia” (59, p.143) – fără să fie, bineînţeles, absorbită într-un amestec nediferenţiat al naturilor – în aceeaşi măsură divinitatea este asumată ca imagine, precum vom vedea, de către cei care i se închină.

22

Vasile Avram

3

0

cele refractare la ariditatea gândirii dogmatice, la condiţii!: aspre ale ascezei şi, nu în ultimul rând, la conformismmoral propovăduit de unii preoţi. Pe de altă parte însă existe precum vom vedea, un model de creştinism care, fără şi reinterpreteze eretic doctrina textelor evanghelice şi tradiţi; Bisericii, primeşte o culoare stilistică în funcţie de fiinţările \\ nu de Fiinţa Absolută) sub care se manifestă divinitatea în spaţiu şi timp (vezi infra). Înainte de a-l dispreţul” şi a-respinge ca pe o deformare vulgarizantă a teologiei mistice s-ar cuveni poate să-l examinăm dintr-o perspectivă antropologică eliberată de prejudecăţi, ca pe o tentativă de ac cedere spre sacru şi dintr-o altă postură existenţială decât cea pur dogmatică.

Şi poate că această sondare în timp şi spaţiu a arhetipurilor mito-religioase n-ar avea numai o valoare pur documentară ci, prin identificarea formelor genuine ale aspiraţiei spre transcendent a omului de pretutindeni şi dintotdeauna, eliberate de interpretările excesiv ştiinţifice şi, mutaţis-mutandis, excesiv dogmatice, ar contribui decisiv nu numai la o mai bună fundamentare a visului de ecumenicitate ai reprezentanţilor religiilor contemporane – încremenit, din păcate, în stadiul diplomaţiei interconfesionale – ci şi la atenuarea ofensivei ateiste declanşate, odată cu iluminismul, de viziunea scientistă, tehnicistă, pozitivistă asupra existenţei. În loc să căutăm formule noi de integrare neconflictuală în natură şi în cosmos, poate că ar fi mai util să cercetăm firul de la capăt pentru a ne da seama în ce puncte s-a rupt şi dacă nu cumva l-am putea reînnoda cu

mijloacele care ne stau la îndemână în perimetrul tradiţiei. F. Schuon observă, pe urmele gândirii lui R. Guenon, că, dată fiind epoca în care trăim – adică sfârşitul unei maha-yuga – e momentul „să se recapituleze şi să se readucă, într-un fel sau altul, la manifestare tot ceea ce se află inclus în ciclul întreg, după expresia adagiului «extremele se întâlnesc»".

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

23

(303 p.41). Aşa încât modelele unor credinţe mito-religioase cu rădăcinile în neolitic (adică în perioada de început a actualei yuga, dacă ar fi să calculăm în termeni matematici aproximativi durata actualului ciclu conform viziunii mito-religioase hinduse) pot fi puse, credem, în balanţă cu speculaţiile antimetafizice proprii gândirii postmoderniste contemporane – fie şi ca o simplă temă de meditaţie pe marginea traseului antropologic al „kerigmei mitului", cum ar spune G. Durand.

Nu e un secret faptul că Biserica – religia în general – trece astăzi printr-o criză generată nu atât de slăbirea revelaţiei, cum cred unii teologi sceptici care se plâng că Dumnezeu s-a îndepărtat de noi, ori de pierderea fatală a capacităţii semnificante a riturilor, cum cred antropologii, cât de îngustarea şi uneori obturarea canalelor sale de comunicare cu sacrul autentic, ca şi de absenţa unui dialog cu „tipurile vocaţionale", cum îi numeşte Rădulescu-Motru pe veritabilii purtători de idei ai unui ethos anume, adică cu stilul cultural mereu primenit al comunităţilor etnice. După eşecul modelului dogmatic reprezentat de „Dumnezeul teologilor şi filosofilor" (sensul peiorativ al expresiei, cu aluzie la scholastică, apare încă la Pascal), a urmat în Apus ofensiva eticii protestante care a condus la spiritul pragmatic al capitalismului (vezi analizele lui Max Weber) şi la exilarea divinităţii într-un colţ de suflet abia luminat de sola f/de. Replica Bisericii Catolice a fost fie excesiva formalizare şi militanti-zare a dogmei (iezuitismul şi pietismul), fie încercarea de adaptare a ritului şi canoanelor la liberalismul conceptual şi comportamental al epocii [aggiornamento), fie, în fine, ofensiva ideologico-diplomatică a Vaticanului ori

misionarismul caritabil cu puternice nuanţe social-politice cunoscut sub numele de „teologia revoluţiei”, desfăşurat mai ales în

America Latină18. În ce priveşte Biserica Răsăritului, ea fie că s-a lăsat din belşug influenţată de modelele teologice şi etice ale Occidentului, cum o acuză vehement, între alţii, Christos Yannaras (355), fie că s-a izolat într-o mistică primitivă refractară la orice dialog cu spiritul veacului.

Era firesc ca în aceste condiţii să prolifereze pe de o parte ateismul militant al marxiştilor, freudiştilor, nihiliştilor şi savanţilor pozitivişti, pe de alta numeroasele secte neoprotestante care propovăduiesc ştergerea cu buretele a tradiţiei şi întoarcerea în punctul zero, respectiv în cadrele rituale, ideatice şi morale ale creştinismului primitiv. Cu atât mai important ni se pare deci a sublinia faptul că în mediile populare ale sud-estului european şi mai cu seamă în spaţiul românesc au funcţionat în tot acest timp modelele flexibile ale unui creştinism de orientare cosmică, indiferent şi la ideologiile dogmatice ale teologilor, şi la ofensiva ateistă a iluminismului şi pozitivismului ştiinţific. Prin conservatismul său de esenţă arhaică, el a menţinut în viaţă şi a prelungit până în zilele noastre „acea magnifică încercare de încreştinare a Cosmosului, începută de Sfinţii Părinţi, dar întreruptă, din diferite motive, în cursul Evului Mediu, în Occident” (139, p.147). Iar acest fapt nu este lipsit nici de o importanţă strategică astăzi, când „se încearcă revalorizarea tuturor formelor arhaice ale creştinismului pentru a putea face faţă problemelor ridicate de reintrarea Asiei în istorie”.

18 Despre teologia revoluţiei, ca şi, în general, despre starea actuală şi perspectivele reabilitării istorice a creştinismului sub acţiunea unei „teologii civile” (replică antropologică la ceea ce încă G. Vico numea „religie laică”) şi mai ales a unei „Biserici deschise” capabile să ecumenicizeze „religiile istoric pozitive” în spiritul unei „persistenţe a sacrului”, vezi Franco Ferrarotti, Fede senza dogmi

(trad. engleză Fa/th without Dogma: the Place of Religion în Postmodern Societies, Transaction Publisher, 1993).

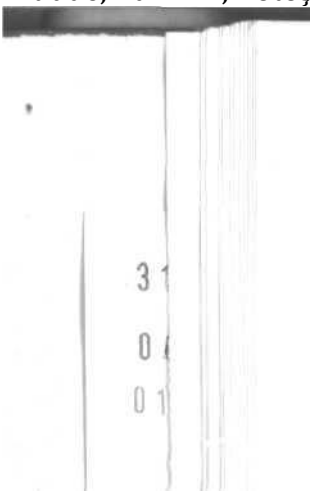
Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 25

(139 p.148) şi când se caută o platformă fundamentală pentru un modus vivendi între lumi atât de diferite ideologic.

Dacă putem considera, odată cu H. Corbin, că opoziţia dintre Orient şi Occident este din punct de vedere geografic sau etnic depăşită (92, p.214), nu acelaşi lucru se poate spune despre opoziţiile religioase care rămân, în ciuda încercărilor de minimalizare a tor de către raţionaliştii prezentului, un handicap serios în orientarea strategiilor spiritului. Pe măsură ce asistăm la occidentalizarea istorică a Orientului, înregistrăm în aceeaşi măsură o nostalgie a occidentalilor după o spiritualitate pierdută, pe care unii, în loc s-o caute în substratul propriei lor tradiţii, îşi fac iluzii că ar putea-o regăsi, după îndemnul lui R. Guenon şi al altor evadaţi din spaţiile societăţii desacralizate, în lumea contemplativilor asiatici 19. Structura excesiv fragmentară a culturii europene contemporane împiedică proiectarea imaginii unei lumi consistente şi intacte, exigenţele integrării sunt mereu subminate de cele ale diferenţierii, iar depăşirea impasului nu e posibilă decât prin regăsirea unei stări originare a spiritului, printr-o nouă asumare a adevărului că mitul este „modulul istoriei" (Durând) şi nu invers. Cu alte cuvinte, dacă problema principală a zilelor noastre nu este reîntoarcerea – imposibilă, de altfel – la un model de existenţă practicat cândva în paradigma simbolică a Răsăritului (transfigurat ideologic în „răsăritul perpetuu al lumii"), ea ar putea consta în recuperarea unui Orient spiritual situat într-un orizont metafizic semnificant, „a acelui pol ceresc de care depinde

„Nu mai e un secret pentru nimeni că, în lumea occidentală, trăim o criză spirituală adâncă: desacralizarea cosmosului, a Bisericilor, desacralizarea raporturilor umane. Asta creează un vid pe care fiecare dintre noi încearcă să-l umple, practicând yoga, zen, prin alchimie, dar fără să meargă la izvoarele propriei religii, ceea ce mi se pare un fenomen foarte ciudat" (M. Eliade, în: Cristian Bădiliţă; Paul Barbăneagră, //rfă//7//ea cu sacrul; şapte interviuri cu şi despre

Mircea Etiade, Ed. AXA, Botoşani, 1996, p. 16)



Vasile Avram integrarea persoanei umane. Cei care pierd acest pol sur vagabonzii unui Occident opus Orientului metafizic, puţin irr portând dacă ei sunt din punct de vedere geografic orienta sau occidentali" (92, p.214). Trăim o perioadă în care se profilează şansa unei recuperări existenţiale a sacrului (ve speranţele lui M. Eliade în acest sens), chiar dacă ea se caracterizează deocamdată, confuz – aşa cum o arată şi anal izele lui G. Durand – printr-o alunecare treptată a epistemmoderne dinspre prometeismul istoric militant spre o mitologie hermetistă avidă după arhetipuri metaraţionale.

Aşa cum am mai spus în altă parte (7, p.244 sq.), capacitatea modelului românesc de existenţă de a sta la cumpăn; între demitizarea programatică a vieţii promovată de Occi dent şi interpretarea lumii ca vis, ca văl al Mayei, ca experienţă înrobitoare pentru spirit din doctrinele orientale, ai avea poate darul de a arunca o punte între extreme, de a oferi un fir călăuzitor prin care s-ar putea restaura, dintr-o perspectivă mitoveligioasă autentică, modelul european. Ea conservă nu numai valorile unui trecut adânc în care pulsează încă mituri originare, ci şi straturile suprapuse ale unei culturi polivalente integrând şi vestigiile folclorizate ale uitatei civilizaţii bizantine,

despre care din ce în ce mai mulţi interpreţi ai tradiţiei religioase sunt de părere că este „matricea unui europenism neoccidental, care nu doar că dăinuie în culturile contemporane ale Estului, dar ar putea chiar să contribuie la paradigma unui viitor spiritual convenabil pentru întregul continent" (12, p.67 – 68).

Demersul însă trebuie eliberat, cum spuneam, şi de ceea ce S. Antohi numeşte „bovarism geocultural", adică nostalgia perversă (întreţinută uneori copios dinafară), după nişte „versiuni epurate" ale valorilor Occidentului (3, p.300), şi de notele stridente ale neaoşismului retoric – despre care acelaşi S. Antohi observă pe bună dreptate că nu este, în ultimă instanţă, decât „o perversă imitatio a modelului occi-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

27

denta!" 20 şi orientat spre recuperarea unei autenticităţi spirituale extraideologice, latente în straturile adânci ale tradiţiei. Noica spunea undeva despre spaţiul românesc că este „un spaţiu în care se poate muri" şi că, prin urmare, „cultura europeană va putea sfârşi aci" (252, p. 254). Înainte de a respinge cu obişnuita grabă ironică a demolatorilor de mituri acest aparent paradox, să ne gândim că, în spiritul tradiţiei mito-religioase de pretutindeni şi dintotdeauna, o moarte bună este cea care survine în locul unde omul a venit pe lume. Ceea ce a mai rămas viu din cultura europeană (nu ne gândim la cea de patrimoniu) îşi poate da sufletul – spre. e se elibera de lestul trupului (al kitsch-ului) şi a renaşte, eventual, într-o nouă paradigmă spirituală – în spaţiul din care cândva demult şi-a extras primele seve şi în care, ca printr-o minune, s-a păstrat până astăzi ceva din suflul său originar.

Departe de a fi inconştienţi de îndrăzneala afirmaţiei, vom încerca, în rândurile ce urmează, să identificăm unele dintre liniile de forţă ale acestei culturi structurate holografic în jurul unor topoi de religie cosmică, o cultură extrem de complexă şi de bogată în resurse spirituale, pe nedrept ignorată sau dispreţuită de către cercetătorii contemporani ai ştiinţelor umaniste.

20 Autohtonismul, spune Antoni, „imită forme fosile ale unor

mituri culturale şi ideologii revolute (din familia spirituală a acelor dimensiuni ale Aufklärung-ului care au condus la definiţia metafizică a etnicităţii)", generatoare ale unor conflicte pe care Occidentul a reuşit să le exporte, „punându-le în scenă (nu întotdeauna inocent) peste mări şi ţări" (3, p. 301). Nu e un secret pentru nimeni că etnocentrismul, cu întreaga lui încărcătură agresiv-istorică, e o invenţie occidentală.

28

Vasile Avram

I. VALORILE SACRE ALE PROFANULUI

Apa şi pietrele

S-a tot vorbit despre spaţiul românesc ca despre uti spaţiu de cumpănă între Orient şi Occident, dar de cele mai multe ori înţelesul expresiei a fost limitat la o accepţiune geografică sau istorică: placă turnantă între două emisfere poartă a creştinătăţii, teritoriu de năvălire, nod geostrategic etc, chiar dacă n-au fost omise nici consecinţele filosofico-teologice decurgând de aici: spaţiu (dar şi timp) de tranziţie, oglindă a „lumii pe dos", receptacol al fatalismului şi al posibilităţii etern reînnoite ş.a. m.d.

Implicaţiile antropologice ale acestei poziţii sunt însă, după opinia noastră, mult mai adânci, ţinând de o relaţie transistorică specifică între om şi loc, între natură şi cultură, între imanenţă şi transcendenţă, care a generat o viziune asupra lumii sintetizată gnomic în proverbul „apa trece, pietrele rămân". Apa însă nu e aici simplă curgere heraclitică, după cum pietrele nu sunt perfect echivalente nici cu realul din metafizica indiană, nici cu realia din teologia scholastică, şi cu atât mai puţin cu o construcţie metafizică bazată pe auto-valorizarea raţiunii universale din teoriile occidentale ale destinului. Lumea „de aici", lumea concretă, este reală, ea are dimensiuni umane, consistenţă, durabilitate, sens. Atâta doar că sistemul ei de referinţă nu se află la nivelul devenirii, ci al fiinţei. Lucrurile au un rost al lor, normat de o noetică îndelung verificată în timp, omul e pieritor ca individ dar destinul său poate fi răscumpărat în veşnicie prin patrimoniul de energie ritual-soteriologică al

comunităţii de credinţă şi de neam în care se integrează, cosmosul e judicios structurat

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

29

Într-un întreg a cărui oglindă simbolică e cuprinderea reciprocă dintre chipul divin şi chipul uman.

„Ne lovim aici, observă Mircea Vulcănescu, de un element de intemporalitate şi de aspaţialitate a existenţei, cu care noi, cei care ne-am format în duhul filosofiei apusene, trebuie să ne deprindem şi faţă de care rămânem mereu cu oarecare nedibăcie" (351, p. 121). Cuvântul românesc pentru real este aievea, derivat din ab aevo (ablativul lui aevum), ceea ce înseamnă din veac, adică „existent dintotdeauna", spre deosebire de res, care face trimitere la hic et nunc. Prin urmare, atitudinea existenţialistă (preocuparea pentru primordialitatea lui ec-sistere faţă de esse), ca şi cea ontologică (prioritatea Fiinţei faţă de fiinţare, sau invers) sunt total irele-vante. Realul fiinţei nu e substantival ci predicativ, el urcă dinspre „întâmplările acestei lumi", adică dinspre „iscodirea practică a posibilului în perspectiva fiinţei particulare", spre „desluşirea intenţiilor făcătorului faţă de această fiinţă" (351, p.123). Transcendentul coboară în lume într-o epifanie neîntreruptă avându-şi punctele de maximă concentrare în spaţiul şi timpul sărbătorii, lanţul integrator al generaţiilor e menţinut intact de prezenţa ciclică a străbunilor în mijlocul celor vii, miturile primordiale îşi trimit reverberaţiile în existenţa de fiecare zi, normând evenimentele, faptele, fenomenele sub presiunea neîntreruptă a riturilor.

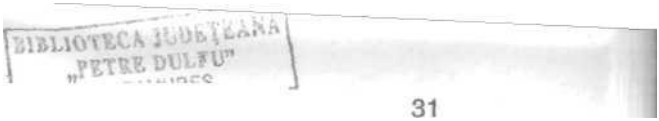
De aceea, aproape că nu există acţiune umană care să nu presupună un memento ritual în prelungirea sau anticiparea sacrului modelat de simboluri şi analogii construite în conformitate cu o anume „rânduială a firii". De la gestul aprinderii focului şi al ţeserii pânzei până la semănatul şi recoltatul grânelor, de la pornirea la drum, pusă sub semnul crucii, până ia edificarea unei case investite cu întreaga simbolistică a Centrului Lumii, de la naşterea unui copil până la petrecerea în veşnicie a unui bătrân, de la descântec până la

participarea duminicală la slujbele religioase, totul stă sub
3
O
30
Vasile Avram imperiul unei ordini care-şi află modelul în miturile transcendenţei.

Credem, de altfel, că s-a făcut prea mult caz de vitregiile, vicisitudinile, nenorocul, nefericirea, jalea şi suferinţa care au însoţit poporul român de-a lungul istoriei. Toate acestea sunt categorii subiective, dependente de unghiul de referinţă. Ele pot stârni milă, compasiune, înţelegere sau, dimpotrivă, dispreţ, ironie, cruzime, indiferenţă – în funcţie, aceasta, de calitatea umană a celui care referă. Dar termenul de referinţă interior, patternul psihic care condiţionează nemijlocit o atitudine faţă de lume şi, în raport cu ea, de sineie propriu, poate cuprinde o gamă de interpretări oscilând între disperare şi fericire fără ca mobilul exterior să se schimbe. În funcţie de el, „un lucru care ar trece neobservat pentru mediteranean poate fi un prilej de catastrofă spirituală pentru un nordic", cum observă Mircea Vulcănescu (351, p.91). În paradisul terestru, se spune, Adam şi Eva nu aveau nici instincte, nici voinţă, nici sentimente, nici conştiinţă, pentru că nu aveau faţă de cine şi faţă de ce să-şi manifeste asemenea aptitudini. Sacrul trăia în ei, ei trăiau în sacru, iar dacă n-ar fi fost şarpele să inducă un reflex automat în degetele Evei (asemeni unui adult care îndeamnă un copil să-şi pună ştreangul de gât), umanitatea nu s-ar fi constituit şi cei doi oameni primordiali n-ar fi îmbrăcat „hainele de piele". Nici chiar după alungarea din paradis, susţine M. Eliade, ei n-au simţit efectiv suferinţă sau durere, pentru că nu aveau un mode/a\ acestor senzaţii („de fapt, suferinţa şi durerea au fost, la obârşie, autosugestii" – 136, p.240). Umanitatea începe abia cu Cain, cel care, lucrând pământul, a avut revelaţia polului negativ al lumii („din pământ, odată cu aburii rodirii, se înalţă influenţe stranii, cumplite, serpentine" – 136, p.240) şi, ucigându-şi fratele, şi-a asumat prima culpă, generatoare a sentimentului tragic al existenţei, a fricii (de sufletul rătăcitor al lui Abel, de mânia lui Dumnezeu, de

răzbunarea

I

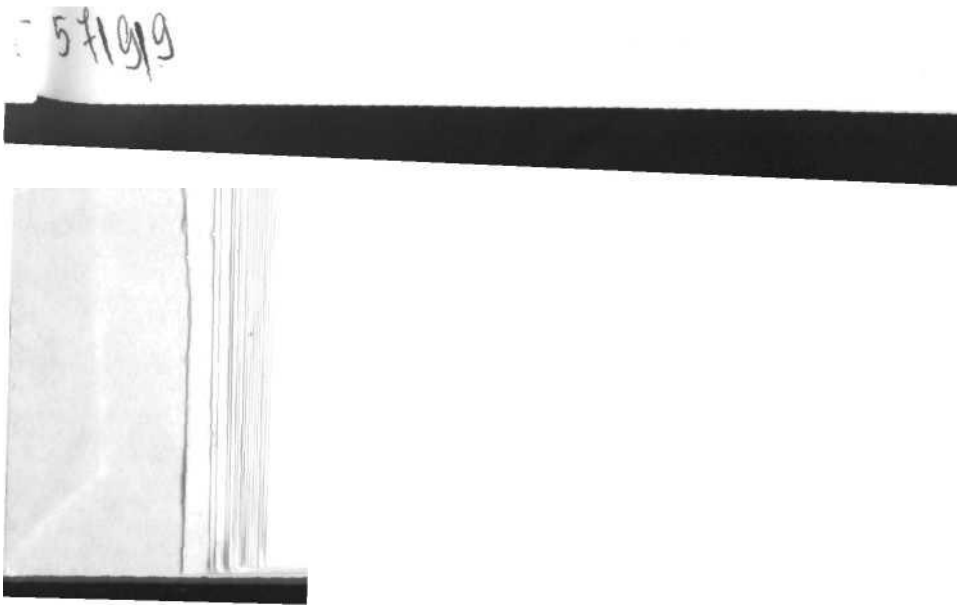


Creştinismul cosmic i & jjaradigmă pierdută?

amenilor) şi, în consecinţă, a religiei: ca mysterium tremen-°dum (glasul lui Dumnezeu – al numinosului – ameninţându-l pentru crima comisă) şi, poate, ca rit (sacrificiu) recuperator. Numai o rupere a echilibrului, o intrare în jocul destinului, o implicare hotărâtă şi totală în istorie declanşează mecanismele tragicului. Românii au trăit multă vreme „sub vicisitudinile istoriei" boicotând, de fapt, istoria, cum spune Blaga. Nu în sensul unei pasivităţi somnolente, aşa cum sunt gata să interpreteze observatorii de circumstanţă, ci al refuzului repetat şi deliberat de a-şi miza întreaga fiinţă în jocul evanescent al evenimentelor. Aluviunile barbare care i-au „cu-iropit" 21 de-a lungul veacurilor, batjocurile şi nedreptăţile îndurate din partea diverşilor străini care s-au înstăpânit în vremi pe pământurile lor, ca şi puhoiul de insulte ce li s-a aruncat şi le se aruncă încă din partea unor etnii ce se consideră mai civilizate, n-au reuşit în genere să-i stârnească crea mult din firea proprie. E, poate, aceasta, o culpă în faţa istoriei, pe care o acuză Cioran, o abdicare de la comandamentele personalismului energetic ce dinamizează la răscruci de timp naţiunile, o complacere în „tradiţionala noastră nepăsare", în fatalismul care ne-a condus la o desăvârşită lipsă de încredere în noi înşine", cum observa cu o oarecare jenă „naţională" şi D. Drăghicescu, validând judecăţile de o crasă superficialite ale unor Girardini, Perîusier, Moltke, Thornton, Despre y şi alţi contemporani ai săi europeni care nu încetau să se mire de „lenea", „apatia", „nepăsarea", „indolenţa" şi neaderenţa la civilizaţie (la civilizaţia lor, firește) a ţăranului român (117, p.363 – 364).

Drăghicescu încearcă să justifice şi el aceste trăsături psihologice prin condiţiile vitrege în care românii şi-au derulat existenţa istorică. Abia mai găseşte cuvinte spre a se

21 Vezi sensurile acestui cuvânt, de origine autohtonă, în interpretarea lui Noica (249, p.98)



32
Vasile Avram
Crr: «ni «nuilcosmici>J>aradigmă pierdută?
33

lamenta fără încetare că „niciun popor din Europa, chiar e cele cari căzură în stăpânirea turcilor, n-avu să sufere câtnt (…) ca pe un ogor de grâu supus la toate vânturile. Îngheţurile ne ofiliră şi ne veştejiră toate nenorocirile şi toate, restriştile…" etc. etc. (117, p.369 – 370) şi a găsi, în consecinţa o scuză că „fără îndoială, când un astfel de trecut apaş îndelungat energia şi voinţa românilor, va fi greu să pretinj de la ei acea încordare a sforţărilor, acea muncă disciplinata neîntreruptă, metodică, care caracterizează pe englezi, pţ germani şi orice naţiune cu civilizaţie veche" (117, p.372).

O mai superficială apreciere a „psihologiei poporui, român" nici

că era posibilă. De altfel, întreaga lucrare a lui Drăghicescu, atât de apreciată în anumite cercuri, nu e decă o privire istorică, sociologică şi geografică grăbită şi diletantă asupra condiţiilor „formării noastre etnice", urmată de o caracterizare masochistă a „însuşirilor sufleteşti actuale ale poporului român" şi de o cerşeală la masa istoriei, justificată de promisiunea că „mintalitatea noastră atât de bogată" $ „stările sufleteşti atât de variate" (117, p.435) vor rodi cu necesitate „în acest secol ce se întinde încăpător dinaintea noastră" (117, p.436) 22. Mai trebuia doar recitată, în final, Mioriţa, cu care paşoptiştii reuşeau, vorba lui H.H. Stahl, „să stoarcă lacrimi lirice unor oameni de talia lui Michelet sau Quinet, în favoarea românilor" (310, p.25).

Ceea ce n-a înţeles D. Drăghicescu – ca şi alţii asemenea lui – este că fondul energetic, spiritualitatea şi speranţele unui popor bine ancorat într-un spaţiu mitic nu se reduc la istorie Există în substraturile fiinţei etnice şi o conştiinţă a risabilităţii actelor omeneşti în faţa celor cosmice, o reţuire a valorilor lăuntrice în detrimentul celor de suprafaţă, o concentrare a sensului existenţei dincolo de „cumpătul vremii"„Apa trece, pietrele rămân", viaţa pulsează în formele ei organice, transistorice, în paralel şi uneori în pofida zăngănelilor de arme ale istoriei. Neamul există, continuă să existe în structuri concentrice care modelează pe plan etic şi cultural existenţele individuale, susţinându-le motivaţia fiinţială, moralul, ordinea internă, năzuinţele formative. El se întâlneşte, în planul unei mitologii pe care ar trebui s-o numim, în consens cu H. Corbin, hierologie (92, p.70), cu entităţile divine care străbat spaţiul şi timpul unei hiero-istori/23 formând împreună un mundus imaginalis ca univers de referinţă şi ca model ethologic pentru lumea concretă de jos.

2. O privire în exterior

22 lată că n-au rodit, am spune noi, nu fără un pic de maliţiozitate, de \b celălalt capăt de secol. Sau, mai degrabă, nu în felul în care se aştepta Drăghicescu. Sub aspect politico-economic, ba uneori chiar şi cultural, suntem tot cu mâna întinsă spre Occident. Iar acesta ne aruncă din opulenţa mesei sale atâtea fărâmituri câte consideră că

ne trebuie pentru ce strigătul nostru de foame sănu-i deranjeze cumva siesta.

23 H. Corbin este preocupat de contrastul dintre „o fenomenologie a conştiinţei angelice" (întemeietoare a relaţiei dintre fiinţa şi fiinţările – adică hierofaniile – divinităţii) şi „o fenomenologie care se vrea a Spiritului Absolut" (în sens hegelian). Dacă în fenomenologia hegeliană Dumnezeu este oarecum captiv pentru veşnicie în lumea aceasta, istoria fiind tărâmul supremei deveniri a conştiinţei divine, în fenomenologia angelică omul e partener al „îngerului Umanităţii" în recucerirea paradisului pierdut. „Contactul puterilor divine cu ceea ce numim noi Istorie o volatilizează pe aceasta şi se realizează între Cer şi Pământ" (92, p.63). Pentru a accede în această hiero-istorie ar trebui repus în drepturile sale sensul primar al termenului de docetism (de la dokec – a apărea, a se arăta, a crede, a gândi, a admite) – idee care ne conduce la oportunitatea valorizării conceptului de posibilitate din conştiinţa filosofică românească. „Avem nevoie de o altă lume – spune mai departe Corbin – care să asigure ontologic deplinul drept al acestui raport (dintre „forma a ceea ce se manifestă şi cel căruia i se manifestă ea") care nu este un raport logic, conceptual, dogmatic, ci unul teofanic, parte constitutivă a unui realism vizionar unde aparenţa devine apariţie" (92, p.211). Vom reveni mai jos asupra corelaţiei dintre ideile exprimate de H. Corbin cu privire la natura şi cauzele hiero – aniilor şi concepţia românească despre raportul om-cosmos-divinitate.

E destul să comparăm aceste credinţe şi concepţii o, unele aparţinând altor spaţii pentru a ne da seama de par. ticularitatea lor etnologică. În viziunea despre lume a Occi dentului medieval, de pildă, se regăsesc extreme ireconcili. abile, expresie a temperamentului impulsiv, pasional, cura. jos, violent, uneori fanatic al oamenilor din sângele şi memo. na cărora nu ieşiseră încă cu totul clişeele de foşti migratori: privaţiunile nesfârşite ale bejeniei alternând cu îndestularea

pompoasă din momentele de prădare a hambarelor autohtonilor24. Oscilând între un teocentrism predestinai care nega din start orice libertate a omului şi un antropocentrism cu valori programatice care mergea până la proclamarea unei libertăţi absolute a omului în faţa divinităţii, societatea civilă s-a structurat în timp nu fără dificultăţi şi convulsii (Le Goff vorbeşte de „macabra uvertură cu care începe istoria Occidentului medieval" – 171, p.53), răbufnind pe de o parte în accente de disperare, de deziluzie şi de abandon existenţial, pe de alta în revoltă surdă sau violentă împotriva oricărui stăpân de pe pământ şi din cer.

Creştinarea relativ timpurie a unora dintre comunităţile constituite pe ruinele societăţii antice n-a reuşit în prima fază decât să accentueze contrastele, să pună în opoziţie poruncile decalogului cu pornirile biologice ale oamenilor şi iubirea faţă de aproapele cu egoismul agresiv şi instinctul de dominaţie al proaspeţilor, încă, cuceritori. De aceea procesul de creştinare a fost lung, convulsiv, marcat de permanente fluxuri şi refluxuri, de peripeţii soldate uneori cu consecinţe tragice, care nu s-au stins până târziu, în secolul al XII-lea. Campaniile de creştinare se desfăşurau, precum se ştie, cu rr. «inismul cosmic – o paradigmă pierdută?

35

Într-o mână şi cu spada în alta25. Uneori oamenii spontan şi fără echivoc noua învăţătură, fascinaţi mai ales ne ideile cu totul revoluţionare privind mila, iertarea, iubirea, speranţa, ca şi de patimile, învierea şi promisiunea împărăţiei Cerurilor din partea Dumnezeului care pentru prima dată s-a coborât din cer spre a se face om şi de exemplul martirilor care, în virtutea credinţei, aveau tăria de a primi moartea cu zâmbetul pe buze. Dar alteori refuzau cu ostentaţie să-şi abandoneze vechil* r-l „ituri şi practici religioase cu care, „canisme de intuir\ „Predicarea creştir\ sortită neizbânzii \ poarelor păgâne şi\ nu a izbutit îndeobşpe conducători şi Polonezii în 1038 şi crailor lor care-i silise Mediu, Gallus Anonymus, remarcă şi el că

„principii acestor naţii barbare, înfrânţi în luptă de ducele Poloniei, şi-au găsit adesea refugiul în botez, dar de îndată ce-şi refăceau puterile ei abjurau credinţa creştină şi reluau lupta împotriva creştinilor” (171, p.206).:

Căci opţiunea pentru o anume formulă de credinţă, adică de instituire a sacrului în existenţa individuală şi colectivă a oamenilor, este mult mai dificilă şi mai complexă decât ar părea la prima vedere. Există totdeauna o disproporţie, spune F. Schuon, între exigenţele dogmatice şi garanţiile dialectice pe care le poate oferi o doctrină la nivelul ei aceloraşi mee a sacrului.

Întotdeauna

dreseze pojasiune. Ea e partea sa

171, p.206).

— J: împotriva

Un cronicar al Evului

23 Modelul şi îndemnul era dat chiar de textul biblic unde, în Exod, Deu

1: Israel să stârpească po

25 Modelul şi îndemnul era dat chiar de textul t

Pentru o succintă descriere a temperamentului, caracterului şi maniteronom şi Numeri, Dumnezeu porunceşte lui testărilor în lume ale membrilor societăţii medievale occidentale, vezi 7, poarele păgâne din jurul său şi să le distrugă e p. 116 sq., împreună cu bibliografia menţionată acolo. 23 23 – 24)

capiştile (vezi de ex. Exod

3

O O

36

Vasile Avram exoteric. „Exigenţele sunt absolute fiindcă derivă dintr-l Voinţă divină – deci şi dintr-o Cunoaştere divină – în vreme ct garanţiile sunt relative fiindcă sunt independente de aceast-Voinţă şi nu sunt întemeiate pe această Cunoaştere, ci pe un punct de vedere uman – cel al raţiunii şi sentimentului” (303, p.40). A cere. de pildă, unor brahmani să părăsească e tradiţie multimilenară care „a produs

flori de înţelepciune şi sfinţenie până în zilele noastre", adică să înceteze a mai f ceea ce sunt, pe baza unor argumente insuficient de condu dente din punctul lor de vedere şi disproporţionate faţă de gravitatea cererii în chestiune, este nu numai o naivitate, ci şi o eroare. Divinitatea nu este – nu poate fi – asumată ca un simplu derivat al unei formule dogmatice. Căci, continuă Schuon, „dacă Dumnezeu ar fi de partea unei singure forme tradiţionale, ea ar avea o asemenea forţă persuasivă încă! niciun om de bună credinţă nu i s-ar putea sustrage (303, p.41).

Faptul că în spaţiul marilor tradiţii ale budismului, hinduismului, şintoismului ori islamismului reuşitele misionare au fost extrem de puţine şi de fragile nu trebuie să ne mire. În ciuda zelului depus de către propovăduitori, a ameninţărilor cu iadul ori a darurilor oferite în schimbul convertirii, oamenii şi-au păstrat adesea cu încăpăţânare vechile rituri, în multe zone din America Latină conviețuiesc şi astăzi cultele creştine cu cele ale vechilor indieni, din păcate într-un sincretism sărăcitor în care, sub un creştinism întotdeauna superficial, gândirea indigenă încearcă să-şi amâne moartea" (84, p.137). După aproape patru secole de propagandă religioasă, Triburile Pădurii continuă să rămână credincioase unei tradiţii care include credinţe şi rituri ininteligibile pentru europeni, între care, de pildă, absurda căutare a Pământului fără Rău promis de şamanii lor profeţi. „În dificultatea de a răspândi credinţa lor, notează Clastres, iezuiţii zeloşi descopereau fără să înţeleagă, cu surprindere şi

mărăciune, că lumea lor era finită, iar limbajul derizoriu: constatau cu stupoare că superstiţiile diabolice ale indienilor se puteau înălţa până la regiunile supreme ale unei religii".

(84, p.136).

Nici revolta călugărului Sofronie din Cioara nu e mai puţin elocventă pentru dificultatea cu care oamenii se smulg, chiar şi numai formal, din matca vechilor credinţe. Se ştie, de asemenea, ce rezistenţă au opus ţăranii români din Ardeal propagandei calvine din secolele

XVI-XVIL, în ciuda înlesnirilor pe care Reforma le promitea cu generozitate „creştinilor activi" şi în ciuda supravegherii stricte a ritului şi cultului din partea intendentului calvin şi a inspectorilor lui. Se ajungea până acolo încât oamenii îşi găteau, în posturile ortodoxe, două feluri de mâncare: una de dulce, pentru a o arăta oficialilor (foarte atenţi la demolarea vechilor obiceiuri religioase, cu deosebire a sărbătorilor tradiţionale) şi alta de post, pe care o consumau după ce inspecţiile treceau.

Credinţele şi deprinderile vechi, statuate printr-o experienţă religioasă modelată de stil, au uneori o forţă pe care nu şi-o închipuie câtuşi de puţin reformatorii şi care determină, de altfel, continuitatea riturilor, datinilor, practicilor şi ceremonialurilor religioase. Atunci când nu e posibilă manifestarea lor publică, ele găsesc o cale subterană de supravieţuire. Din pricina asprei persecuţii a cultelor păgâne şi a ereziilor în Apus, acestea s-au refugiat în ocultism, în alchimie, în magia albă sau neagră, în societăţile secrete de tip rozacrucian sau masonic. Inchiziţia a avut mult de furcă până să elimine credinţele şi practicile ce se abăteau de la „calea cea dreaptă". Nici chiar tortura pe roată, sfâşierea cărnii cu cleştele înroşit în foc, scoaterea ochilor, tăierea limbii, arderea pe rug, chemarea la procese până şi a morţilor (prevăzută în dreptul german) n-au reuşit să înfrângă total înclinaţia oamenilor spre alte formule de credinţă decât cele impuse oficial de către Biserică. Ele nu erau doar rodul

3
0
38

Vasile Avram imaginaţiei maladive a inchizitorilor, cum au fost prezentatţ în cele mai multe scrieri consacrate lor, ori „bizarerii şi su. perstiţii", „tulburări de natură psihopatică", „stranietăţi", „e* travaganţe", „isterie feminină", „credulitate ţărănească" etc. cum le-au catalogat majoritatea cercetătorilor, ci manifestări ale unor structuri mentale primitive conservate în mediile populare, ale unui „strat profund de mituri ţărăneşti, vizualizat cu o intensitate extraordinară", cum le caracterizează Gin-zburg (166, p.16).

Dar chiar şi după ce lucrurile s-au liniştit, după ce visul instaurării împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ a prins contur în mintea principilor şi papilor şi după ce mănăstirile şi şcolile au început să producă mari teologi, filosofi şi învăţaţi care vor revoluţiona gândirea europeană, contradicţiile – mai cu seamă cele religioase – vor continua să se manifeste, uneori cu consecinţe pozitive, alteori negative asupra comunităţilor tradiţionale occidentale. „Gândirea religioasă din epoca de sfârşit a Evului Mediu, spune Huizinga, nu cunoaşte decât cele două extreme: să se tânguie de caracterul trecător al celor omeneşti, de sfârşitul puterii, slavei şi plăcerii, de ofilirea frumuseţii, şi să jubileze pentru mântuirea sufletului întru veşnică fericire. Tot ce se află între aceste extreme rămâne neexprimat" (181, p.237).

Chiar şi atunci când gândirea cobora spre semnificaţiile vieţii de toate zilele, ea rămânea răstignită între contraste. Fie înţelepciunea plină de tâlcuiri metafizice a filosofilor teologi cufundaţi în meditaţie, care adesea „substituiau experienţei ecleziastice certitudinea raţionalistă" (357, p.46) T fie sărăcia cu duhul a călugărilor cerşetori care predicau pocăinţa; fie imaginea idilică a vieţii văzută prin ochii cavalerilor, domniţelor de curte sau poeţilor pastorali (uneori îmbinarea acestora în serbări curteneşti valorizând mai ales alegoria literară a trandafirului), asaltul lumii ca expresie a cedării în faţa celei de a treia ispitiri a lui Iisus Hristos, cum

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 39

nea Dostoievski, gustul hedonic al vieţii, fie dispreţul proramatic faţă de lume, după modelul tratatului lui inochenţiu 1 w-lea, De contemptu muncii, eternul memento mori cântat toate corzile, reprezentările dramatice ale eshatologiei, dansurile macabre sugerând forfota unei lumi de fantome, viziunea hidoasă a morţii din reprezentările plastice ale trupului putrezit sau chircit, cu mâinile şi picioarele contorsionate şi gura căscată, cu viermii şerpuind prin măruntaie. „La acest aspect înfiorător – constată Huizinga – mintea se va opri mereu. Nu e oare ciudat că nu îndrăzneşte să facă nicicând un singur pas mai departe, ca să vadă că şi această putreziciune piere şi

ea, la rândul ei, şi devine pământ şi flori?" (181 p.224).

Poate că mintea făcea totuşi acest pas, dar nu în modelele oficializate devenite laitmotive ale expresiei timpului, ci în creaţia folclorică, pe care însă purtătorii de opinie ai „culturii majore" o disprețuiau ca pe o producţie a unor „hommes bestiaulx", cum îi eticheta Eustache Dechamps, adică a celor de la ţară „cu prânzul lor cu ceapă qui causent fort alaine", în expresia lui Fr. Villon (181, p.216). Huzinga constată că, atunci când Antoine de la Salle, în Le Reconfort, vrea să consoleze o aristocrată de pierderea copilaşului, după ce înşiră cunoscutele banalităţi despre efemeritatea vieţii, recurge totuşi, în final, la povestea populară despre copilaşul mutat în cer care vine s-o roage pe mama lui să nu mai plângă, pentru ca să i se poată usca lui cămăşuţa de mort. „Şi se aude deodată un sunet mult mai duios decât acel memento mori cântat pe o mie de tonuri. Nu cumva povestea populară şi cântecul popular au păstrat în vremea aceea tot felul de simţăminte pe care literatura nu le bănuieşte aproape deloc?" (181, p.237).

Va fi păstrat, desigur, dar cine să le-asculte? Gustul prinţilor, señorilor, cavalerilor, damelor de curte nu le putea accepta, iar oamenii simpli, doritori de la o vreme şi ei să-i

40

Vasile Avram imite şi să-i urmeze pe aristocraţi, începuseră să le uite. Fq clorul autentic, moştenit prin paradigme mentale de origjn (mitică, începea să fie înlocuit cu ceea ce un analist germanumise gesunkenes Kulturgut, petale ofilite sau fărâmiţa căzute de la masa opulentă a aristocraţilor. Nu mai era! ºC „în solemna rigiditate a stilului major" (181, p.237) pentru nu. ivitatea şi stângăcia tonurilor populare.

E adevărat că Occidentul a creat modelul de civilizaţie spre care tind astăzi, mai mult sau mai puţin motivat, toate ţările lumii. Marii teologi şi filosofi educaţi în şcolile lui Carol cel Mare şi, mai târziu, în universităţile medievale de largă notorietate, au cristalizat stilul unei paradigme europene care se va impune drept exemplu de raţionalitate îmbinând metafizica şi teologia cu exigenţele naturale ale naţiunilor

unite într-un stat teocratic26. Descoperirea, prin arabi, a scrierilor lui Platon şi Aristotel, valorizarea intelectuală a conflictului dintre sensibilitate şi înţelegere („focarul central al vieţii filosofice. Dincoace de el rămânem în ştiinţă, dincolo de el intrăm în religie – 163, p.536), dintre Biserică şi stat (un veşnic neîmplinit ideal al unui „corp social mistic care este în lume fără a fi al lumii" – 163, p.527), dar mai ales a ciocnirii dintre raţiune şi revelaţie (atenuată doar provizoriu în opera lui Toma d'Aquino) au născut, în timp, o cultură care, îmbinată mai apoi cu etica protestantă a libertăţii faptei, s-a desprins decisiv de creuzetul stagnant şi constrângător al riturilor etern reiterate, spre a face pasul către o modernitate pe cât de riscantă pe atât de irezistibil atrăgătoare pentru omul european. Nicio altă zonă a lumii n-a reuşit să dea la iveală cu atâta îndrăzneală şi vocaţie constructivă

26 „De pe vremea lui Carol cel Mare, Sfântul Imperiu Romano-Germanic, căruia îi aparţine şi Otto, se înfăţişa ca un fel de corb pământesc al Cetăţii lui Dumnezeu" (163, p.305). Ceea ce se întâmplă şi astăzi, dar de la polul opus (al profanului), în tendinţa de globalizare a lumii.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

41

dopere ale creativităţii umane care străluminează nu °numai chipul efemer al petrecerii în lume a omului, ci poate şi engrama cosmică în cuprinsul căreia el se întâlneşte cu hipul lui Dumnezeu. Dar poate că, de asemenea, nicăieri în altă parte şi niciodată de-a lungul timpului omul n-a păşit atât de aproape de prăpastia în care aşteaptă rânjind, cu potirul negativităţii în mână, prinţul întunericului.

3. Cosmomorfism în tot acest timp, existenţa comunităţilor din sud-estul Europei se desfăşura oarecum la marginile istoriei. Nici jubilaţia marilor cuceriri, nici plăcerile vieţii de la curte, nici scânteierile de geniu ale artei majore, nici suplele şi înaltele speculaţii teologice în marginea dogmelor. Dar nici problematizarea filosofică a perisabilităţii vieţii, tăioasa spaimă de moarte, deziluzia, dispreţul sau elogiul nemăsurat al lumii. Respectul sacru faţă de rânduielile firii şi de modelele mitico-magice statuate prin tradiţie, refuzul de a-şi abandona

riturile, credinţele, practicile şi superstiţiile pe care Occidentul începuse deja să le dispreţuiască şi să le ridiculizeze, i-au menţinut pe locuitorii de aici într-un fel de rezervaţie culturală care cu timpul şi-a câştigat – în elaborările mentale ale paradigmei civilizaţiei moderne – renumele de „lume pe dos", lume a intervalului, a eternei tranziţii, a neaşezării, a căutării fără sfârşit, lume a neîmplinirii şi a posibilităţii mereu amânate27.

Fiind spaţiu de întâlnire (intermundiu) şi spaţiu de trecere fixat la răscrucea marilor migraţii, această lume n-a avut niciodată răgazul necesar (dar poate nici dorinţa) să-şi făurească o istorie activă în concurenţă cu cea a Occidentu-Vezi o analiză detaliată, din perspectivă filosofică, a acestor concepte în cartea lui Stăfloroaiei (1)

42

Vasile Avram lui. „Terorizat de evenimentele istorice, geniul neamuly românesc s-a solidarizat cu acele realităţi vii pe care istorii nu le putea atinge: Cosmosul şi ritmurile cosmice

(139, p.146). Mitul, riturile, practicile şi credinţele religioasţ înlocuiau, ca un strat protector inalienabil, eventualele aspiraţii istorice, dorinţa de fericire personală, râvna pentru edificarea unor aşezăminte durabile ale bunăstării (la ce bun să construieşti dacă ştii sigur că într-o bună zi totul se va nărui sub cavalcada devenirii?) şi modelau printr-o presiunea în conştientului colectiv comportamentele şi atitudinile individu' ale în sensul supunerii la normele transtemporale ale comunităţii. Or, identificarea cu psihicul colectiv provoacă sentimentul unei valabilităţi generale (al „asemănării cu Dumnezeu „– 196, p.36) ce ignoră pur şi simplu destinul istoric al purtătorilor săi. „Ce preţ poate avea un imperiu – întreabă cu conştiinţa unui adevăr absolut un „cronicar" al Mioriţeicând

Soarele şi Luna îi ţin omului cununa? (în Mioriţa, publicaţie editată de Fundaţia cultural-ştiinţifică „Biblioteca Mioriţa" din

Câmpulung Moldovenesc, an VI, nr. 1, 23 martie 1996, p. 55)

În plan social-psihologic, acest fapt a generat în rându!

membrilor societăţii tradiţionale româneşti o anume modestie funciară, un anume complex de inferioritate pragmatică în faţa

străinilor (a stăpânitorilor lumii), dar şi o viziune fatalistă asupra destinului fixată la polul opus credinţei optimiste a predestinării întru fericire pământească specifică „creştinilor activi" ai catolicismului şi protestantismului. Dacă lumea e împărţită după comandamente divine în săraci şi bogaţi, înţelepţi şi proşti, fericiţi şi nefericiţi, trebuie să existe o categorie de oameni care să susţină şi talerul de jos al balanţei

Când lipseşte „cultul gloriei în timp", se trezeşte cultul unor energii care ţin la distanţă sau apără de timpul celor glorioşi, al celor care se văd aureolaţi istoric (1, p.140). „M-am învăţat cu traiul rău, spune o zicală românească, şi trăiesc bine", iar dintr-un cântec maramureşean răzbat tonurile unui altruism

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

43

aradoxal, de neînţeles pentru purtătorii destinului faustic al lumii „Dă Doamne cui i-ai mai dat / Cel ce n-are-i învăţat".

Toate acestea le îngustau, firește, orizontul faptei şi le toceau instinctul vital individual. Or, „ignorarea individualului înseamnă desigur o sufocare a individului, ceea ce duce la exterminarea elementului diferenţierii în cadrul unei comunităţi" (196, p.36) şi la cultul unui paseism social colectiv care, în viziunea purtătorilor săi, îşi poate găsi, conform promisiunilor Bibliei, compensaţia în lumea cealaltă. În absenţa unor profeţi fanatici care să le energizeze idealurile, ori a unor aventurieri gata să se arunce curajos spre extremele faptei şi gândului pentru a decupa în numele lor noi cadre existenţiale pe ecranul vast al lumii (tipul de acţiune „ori învingem, ori murim") 28, viaţa lor se desfăşura molcom şi lent sub paravanul obiceiurilor, datinilor şi credinţelor moştenite prin tradiţie. În istoria societăţii româneşti, dublul nivel al culturii (cel al claselor „de sus" şi cel al „claselor de jos" care în condiţiile diferenţierii sociale se structurează dihotomic şi, de! a un moment dat, contradictoriu) n-a funcţionat decât târziu, în secolul nostru, şi n-a avut decât raportat la o secţiune nesemnificativă a intelectualităţii radicalismul celui occidental. În afara unor cărţi populare care circulau mai mult în rândul preoţilor şi dascălilor şi din a căror înţelepciune se împărtăşeau

uneori şi oamenii simpli, ori a hagiografiilor şi istorioarelor religioase ale căror ecouri ajungeau mult deformate la urechile credincioşilor prin intermediul predicilor de la biserică, întreaga viaţă spirituală se reducea la plăsmuirile folclorice din patrimoniul anonim al comunităţii29.

„Toate performanţele supreme în materie de virtute precum şi cele mai grave crime sunt individuale, spune Jung (196, p.37).

Sunt, acestea, şi motivele care l-au determinat pe Cioran să se revolte împotriva naţionalismului românesc, căruia i-a reproşat absenţa mesian –smului politic şi cultul unui tradiţionalism ca „formulă comodă, neanga-lată". Dar dacă el a făcut-o dintr-o „aderenţă mai adâncă la fenomenul

României" (şi-ar fi dorit „o Românie în delir", una care să aibă „popula Chinei şi destinul Franţei"), „batalionul de şoc" al generaţiei tinere care, p, urmele lui Cioran, optează pentru „universalitate" (adică pentru soluţţ vest-europeană asupra modelării lumii), se detaşează net şi brutal 4 spiritul românesc, nu numai din raţiuni economice (fapt oarecum de înţelij dacă ne gândim la avantajele materiale ale unei asemenea poziţii), ci e culturale. Un caz exemplificativ este cel al regretatului I.P. Culianu care fugind de România, şi-a pus remarcabilul spirit creativ în slujba orgoliulu de a accede pe poarta cea largă, a apatrismului, în elita culturii mondiale El reuşeşte performanţa de a-şi refuza, în scrierile sale teoretice, orie; referinţă axiologică la cultura română, chiar şi acolo unde ar fi putut şi ari trebuit să o facă (A. Oişteanu, prefaţatorul cărţii Călătorii în lumea de din colo, cu toate că vorbeşte în termeni de nereţinută admiraţie despre co legul său de generaţie, se miră şi el că nu şi-a găsit loc aici şi „un capito privind modul cum au fost înregistrate călătoriile pe lumea cealaltă < cu)

topografia lumii de dincolo în spaţiul carpato-danubian" – 104, p.20). I articolele sale politice, ca şi în cartea consacrată lui Mircea Eliade (101) resentimentele faţă de românism devin vizibile şi tranşante, fiind motivate în stil cioranian, de „cele două mari nenorociri ale României moderne" poziţia geografică şi apartenenţa la sfera de influenţă culturală bizantino slavă (p. 165) – de unde decurge de fapt… nenorocirea supremă: de a ni fi cunoscut opera lui Max Weber, din a cărei lectură „cineva să înţeleagă de ce românii sunt „în chip fatal condamnaţi să nu-şi afle locul în capital ism" şi, sesizând gravitatea problemei, acel cineva „să fi propus nişte contra-măsuri ca să le împiedice sinuciderea istorică" (101, p.169 – 170). Dincolo de opţiunea social-politică, se întrevede însă în această poziţie o înţelegere pe cât de eronată pe atât de resentimentară a „legi strămoşeşti", în speţă a ortodoxiei, despre care Culianu afirmă, absolut inexact, că „face o deosebire dualistă între împărăţia cerurilor şi lumea de aici, care este împărăţia lui Mamon" (101, p. 170) – viziune proprie de fapt tocmai catolicismului medieval – cât şi a spiritului românesc, marcat, în opinia sa, de un „naţionalism şovin extrem de regresiv, care a dus la suc cesul fascismului românesc" (101, p. 172) – ceea ce iarăşi e de departe neadevărat. Culianu, asemeni altor intelectuali din generaţia lui, face, din aversiune faţă de regimul totalitar, tocmai asocierea pe care a făcut-o Ceauşescu între comunism şi naţionalism, cu singura deosebire că reper cusiunile acestei identificări – perfect conştientizate, de altfel, de ambele părţi – sunt divergente în orientarea lor. De aceea nici nu-l înţelege pe omul Eliade care, regretă el, „n-a făcut niciodată o taină din sentimentul acesta puţin vetust care este patriotismul său" (101, p. 160).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

Exista însă în aceste plăsmuiri un filon de autenticitate, de echilibru existenţial şi de viziune filosofică din care viaţa îşi hrănea clipă de clipă modelele. Spre deosebire de viziunea occidentală, moartea nu putea fi ceva înspăimântător şi hidos, de vreme ce ea marca o simplă trecere dintr-o existenţă în alta, un prag de iniţiere în

tainele veşniciei, o reintegrare fiinţială în cosmos. E adevărat că în mentalitatea comunităţilor tradiţionale omul nu mai era identificat cu o plantă care moare toamna pentru a reînvia în primăvară, ca în cea a omului primitiv. Precum vom vedea, ideatica folclorică a evoluat spre o înţelegere metaforică a consubstanţialităţii om-cosmos, iar simbolurile au suferit un proces de resemnificare prin trecerea dintr-un stadiu de operativitate într-unul de interpretare, devenind polivalente şi ţâşnind din memoria pasivă a comunităţii în cea activă în funcţie de comandamentele momentului. Dar a rămas conştiinţa integrării într-o realitate substanţială prin intermediul ritului, care, precum se ştie, are dubla funcţie de a compensa un „balans existenţial" şi de a realiza o joncţiune cu planul divinului. Respectarea strictă a datinilor de înmormântare transferă virtualitatea în act, elimină sentimentul de verigă ruptă şi asigură dalbului pribeag un drum neted prin vămile văzduhului, o integrare neconvulsionată în lumea de dincolo.

Aşa cum am mai menţionat (7, p.180), riturile de înmormântare au şi un pronunţat rol cathartic pentru rudele

Mai semnificativ este faptul ră atât Culianu cât şi colegii săi de opinie văd rădăcinile „nenorocirii" româneşti tocmai în ceea ce Eliade aprecia drept principala pârghie de sustragere de sub „teroarea istoriei": tradiţia culturală Ş religioasă. Într-adevăr, dacă românii ar fi îmbrăţişat etica protestantă, cum ar fi dorit Culianu, ori dacă ar fi răspuns presiunilor de integrare în °ea de „a treia Romă", cum doreau prietenii prietenilor de la răsărit, România ar fi fost astăzi fie un pion esenţial în Piaţa Comună, fie un glas Mesianic ameninţând cu bomba atomică din cuprinsul CSI. – şi atunci ar f ştiut măcar în ce ape se scaldă. Dar, vorba lui Noica: n-a fost să fie…

3 O

46

Vasile Avram

— O paradigmă pierdută?

47

rămase în viaţă şi, prin prelungire, pentru membrii întregi, comunităţi, dacă nu cumva sunt, aşa cum se afirmă chiar \ cercurile

unor medici, condiţii metafizice ale eliminării unor riscuri de transmitere genetică a bolilor.30 E adevărat că în mentalitatea societăţii tradiţionale ele sunt şi precauţii împo. triva transformării mortului în strigoi, cum au demonstrat C. Brăiloiu şi, mai pe urmă, H.H. Stahl, dar, aşa cum observa şi M. Eliade, ele nu trebuie absolutizate, întrucât frica de strigoi este mai degrabă rezultatul unei crize ocazionale, pe când atmosfera senină şi transfigurată a riturilor de înmormântare transcende accidentalul. Semnificativ este faptul că accentul nu se pune atât pe riturile de separare (despărţirea mortului de familie şi comunitate), cât pe cele de prag (de trecere) şi mai ales pe cele de agregare (vezi clasificările lui van Gen-nep – 158), adică pe „riturile de trecere post-liminare", cum le numeşte O. Bârlea (18, p.447). Cântecul zorilor, bocetele, gesturile menite a evita prefacerea mortului în strigoi, dar şi a-l feri de pericolele şi de duşmanii ce i s-ar putea ivi în cale la „cumpenele văzduhului", ceremonialul religios, „petrecania" de după înmormântare – toate îndeplinite în conformitate cu cerinţele tradiţiei – fac din fenomenul morţii ceva firesc, uşor acceptabil de către membrii comunităţii care, participând la performnarea ceremonialului, îl transfigurează simbolic. El nu este decât o trecere din „lumea cu dor" în cea „fără dor", o schimbare a statutului existenţial.

30 Luând în discuţie „sindromul de posesiune" cercetat de dr. Kenneth Mc AII şi comunicat în cartea Vindecarea arborelui genealogic (Ed. Harisma, Buc. I993), dr. Aurel Popescu accentuează asupra faptului că unele boli „fără un diagnostic clar în medicina academică" sunt consecinţe ale nerespectării de către urmaşi a unor datini creştine, adică a culpei că sufletele celor morţi „nu au fost predate Mântuitorului prin rugăciunile şi Tainele creştine" (Dr. med. Aurel Popescu; Ierom. Ghelasie Gheorghe, în căutarea bazelor spirituale ale medicinii, Colecţia Isihasm, Ed. Conphys, Rm. Vâlcea, 1997, p.32 sq)

bracarea de trup spre a îmbrăca haina de lumină a ceru-i % o conformare în legile firii. Imaginarul funebru maladiv al Occidentului

nu putea pătrunde în societăţile sud-est euroene din pricina simţului transcendenţei ce acţiona la nivelul spiritului: accidentalul se supune acţiunii memoriei mitice, aleatoriul trece în ordine – o ordine instituită prin intermediul ritualului – ethosul folcloric îşi creează funcţii strategice prin adaptarea structurilor arhetipale la dinamica realului (96, p.114), omul iese din starea alienantă a labirintului (din haos) şi intră în cosmos.

Acest cosmomorfism al structurilor mentale specifice religiozităţii sud-est europene este admirabil pus în evidenţă de întreaga creaţie folclorică românească circumscrisă unui ax de orientare mitică uranic-ehtonică. Marea Zeiţă din Neolitic – ale cărei atribute esenţiale au fost transferate în Magna Mă-ter din miturile divinităţilor vegetaţiei şi, mai târziu, în Maica Domnului – convieţuieşte până astăzi cu Sfântul Soare, cu focul, cu fulgerul şi cu celelalte însemne ale divinităţii celeste din repertoriul indo-european, din cultele mitraice şi, firește, din creştinism. Peste arhetipul „focului viu" dătător de energie sacrală s-a suprapus imaginea divinităţii creştine care, spune Areopagitul, corespunde reprezentării figurate a focului (113, p.69). Deşi animalele nu sunt zeităţi, ca în societăţile totemice, ci partenere firești de existenţă, uneori devin „fraţi" sau „surori" însoţindu-l pe om pe drumurile întortocheate ale iniţierilor (calul în basmele eroice sau lupul în Cântecul

„Viziunea mitică tradiţională asupra relaţiei viaţă-moarte este conjugată cu cea creştină, aşa cum se structurează ea în scrierile Sfinţilor Părinţi. Moartea, spune Sf. Maxim Mărturisitorul, e „despărţire de stricăciune şi slobozie din robie şi încetarea tulburării şi oprirea războaielor şi trecerea confuziei şi retragerea întunericului şi odihna de osteneală şi tăcerea Zgomotului neclar şi liniştirea fierberii şi acoperirea ruşinii şi scăparea de Patimi şi dispariţia păcatului şi, ca să spunem pe scurt, hotarul tuturor relelor" (233, p. 156 – 157).

zorilor), alteori ajutoare dotate cu puteri magice şi cu înţelepciune ascunsă (ariciul, şarpele sau albina participă. cosmogonie, bufniţa are însuşiri divinatorii, cocoşul aude \ aca-n cer", cerbul fundamentează metamorfoze etc). Cinţ ştia să le asculte, le putea desluşi şi învăţa graiul, cine ştj să le ocrotească şi să le cinstească după modelele oferite rjţ mit sau de basm putea profita de pe urma lor atât în viaţa de aici cât şi în cea de dincolo. Ele n-au creat, ca în Occident fastuoase arborescente simbolice şi heraldice şi nu s-au grupat în Best/ar/7 savante cu nesfârşite analogii fiziologice dar poate că tocmai de aceea au rămas mai aproape de om, împărţind cu el orizontul cosmic sub care trăiesc împreună.

Lumea plantelor şi a arborilor nu e nici ea mai puţin iniţiatică în plan sacral şi mai puţin folositoare în plan pragmatic. Aflăm de la V. Butură (67, p.6) că ţăranii români deosebeau 2100 specii de plante (faţă de 50 – 60 cunoscute de omul modern), din care 876 erau plante medicinale, deosebit de valoroase în tratarea bolilor trupului şi sufletului. Ei moşteneau încă de la geto-daci şi o ştiinţă secretă a întrebuinţării lor, cum aflăm din mai multe surse ale antichităţii, Plantele însemnau, în general, viaţă; ele răsăreau, creşteau, rodeau şi se ofileau asemenea oamenilor, hrăneau mulţimea vieţuitoarelor de pe pământ şi făceau legătura, alături de animale, între sufletul omului şi sufletul cosmic al divinităţii. Pomul vieţii stă în centrul universului, unind pământul cu cerul, fundamentând ordinea mitică a lumii. Bradul e nu doar copacul prin excelenţă simbolic al acestui spaţiu, prezent încă din neolitic ca arbore cosmic în ornamentica magică, ci şi lăcaşul preferat al spiritelor cu atribute dendromorfe (vezi „spovedania la brad"). Alături de măr, el reglează echilibrul moarte-înviere în riturile de trecere. Ramura de salcie are funcţii deopotrivă apotropaice şi fertilizatoare, fiind simbolul cel mai răspândit al feminităţii, după cum busuiocul e, în folcloric românesc, arma cea mai eficace în

Dia nuâmineral a dezvoltat la noi mai puţine simboluri ai în Occidentul împânzit de reţelele sale alchimice, dar t atestate încă din neolitic funcţiile solare şi respectiv lu-ale aurului şi argintului, precum

şi izomorfismele piatră/ Sitate lut/ trup (sălaş al sufletului), nisip/ furnicar etc. Mai t-rziu fierul va deveni apotropaic, în concurenţă cu usturoiul şi cu ramura verde, mai ales sub formă de potcoavă bătută pe pragul casei, de topor înfipt în pământ, de cuţit, ac sau sulă în instrumentarul descântecelor.

4 Punte de sărbători

Oricât s-ar fi încercat, sub incidenţa gândirii pozitiviste, o desacralizare a tradiţiei – o aşezare a ei sub orizontul devenirii profane şi al imaginarului normat de o viziune minoră asupra lumii – la o cercetare mai aprofundată răsar peste tot la suprafaţă temeiurile unei aspiraţii spre transcendenţă, ale unei integrări armonice în ritmurile cosmosului, ale unei concepţii unitare a lumii valorizată la nivel ontologic, gnoseologic, moral şi estetic32. În marginea înfruntărilor de orgolii ale principilor creatori de istorie, satele româneşti au continuat să-şi trăiască existenţa în jurul unor modele bine închegate pe temeiul tradiţiei. Ele şi-au perpetuat datinile, obiceiurile, credinţele, riturile ca manifestări ritmice ale unei ontologii constituite sub zarişte". metafizicului, impunându-şi în faţa lumii istorice o autonomie spirituală interpretată de alţii, uneori, drept izolare concentraţionară. Poţi răpi averi.

„Retrăgându-se în ei înşişi, concentrându-se asupra propriilor lor tradiţii, apărându-se împotriva lumii dinafară – care era, să nu uităm, o lume ostilă, cea a barbarilor eurasiatici, veniţi să prade şi să distrugă – românii au Păstrat, au adâncit şi au valorificat o viziune creştină a Naturii, aşa cum (fusese ea exprimată în primele secole ale creştinismului" (139, p.147).

case, acareturi, bunuri de toate felurile, practic tot ceea e (ţine de o posesie mobiliară şi imobiliară a lumii, dar nu pOi răpi ceea ce Blaga numea matrice stilistică, firea, sufletul creaţia, orizontul

spaţio-temporal, accentul axiologic. Exista spune V. Pârvan, două straturi în constituţia psihologică; ţăranului român, unul vizibil de către observatorii dinafară şi altul ascuns. „La popoarele prea chinuite de adversităţile \% torice – cazul poporului nostru, martirizat de toate lifteli pământului – se formează un fel de carapace spirituală îi care sufletul se refugiază spre a se păstra intact". Observa torul superficial vede numai carapacea pietroasă şi inertă p care omul şi-o poate expune – o şi expune, de altfel – batjocy rii, dispreţului, privaţiunii, suferinţelor, durerii. Dar ceea ce i dincolo – „o fiinţă foarte fin şi complicat, foarte delicat construită, cu nenumărate organe de apercepţie a lumii" reprezintă adevărata sa fiinţă, marcată de o „splendidă etici optimistă, păgâno-creştină, care dă celui nedreptăţit siguranţa că răutatea nu va rămâne nepedepsită" (276, p.23).

Prin această fiinţă lăuntrică omul trăieşte bucuria darurilo pe care Dumnezeu sau natura le distribuie fără să le împartă: lumina, aerul, verdele câmpului, fructele pomilor cântecul păsărilor, tot ce ţine de „drepturile fundamentale alt omului" neînscrise în tratatele internaţionale. Indiferent de starea istoriei, mitul funcţionează în sceneria unor ritualur cosmologice, Iisus Hristos învie la Paşti în trena de simbolur primăvăratice şi se naşte de Crăciun în ritmul colindelo murmurate „pe-o rază curată". Puntea de sărbători, curf numeşte V. Băncilă (25, p.65) temeiul ceremonial pe care comunitatea îl trasează între cele două mari evenimente ale mântuirii, măsoară ritmurile existenţei sub specie aeternitatk. În mijlocul neamurilor care alcătuiesc satul şi, mai departe Ţara (în înţelesul originar al termenului) se desfăşoară, de fapt, o istorie sacră: se oficiază nunţi, botezuri, înmormântări obiceiuri legate de muncă şi de rotirea anotimpurilor, într-o ctă izolare de efemer şi o inextricabilă simbioză cu nicia. „Stăpânirea, planând deasupra ca zodiacul, dar şi himbăcioasă ca zodiacul, nu s-a dovedit niciodată în stare SC. râpească pe români în volbura istoriei ei" (42, p.231). Ei au rezistat îndeobşte şi tentaţiilor aurului zornăitor, şi îmbierilor cu stăpânirea karmei, şi propunerilor reformatoare, rămânând în cadrele unei ortodoxii dătătoare de certitudini, ale unei legi strămoşeşti cu valoare etică, juridică şi

religioasă deopotrivă, chiar dacă unii dintre ei, plătind preţul dezrădăcinării, s-au aventurat pe făgaşurile unei istorii active străine33.

Indiferent de gerul iernilor de afară, în căminele structurate după modelul cosmosului focul sacru ardea în virtutea unor principii elementale, sprijinid ancorarea în mit. Suferinţa, durerea, moartea erau şi ele înscrise într-o lege a firii cu dublă deschidere spre înţeles: ca fatalitate ţinând de rânduiala acestei lumi şi ca prilej de purificare în vederea unei renaşteri promise, după model hristic. Ele veneau pe un teren psihologic de dinainte pregătit şi de aceea aveau un impact aproape nul asupra subiecţilor34, tot aşa cum bucuriile

33 Dar „nice apoi – spune Petru Maior despre nemeşii români convertiţi la Reformă – nu s-au mai socotit între români, ci între unguri, până astăzi, ca când credinţa şi însuşi sângele neamului l-ar schimba" (221, p.119).

34 Ar putea fi acesta şi un răspuns dat lui D. Drăghicescu care se întreabă retoric cum de au suportat ţăranii români „torturi şi cazne care ar fi putut servi de pildă inchizitorilor din Spania"? Într-adevăr, uneori „pârcălabii, agenţii şi argaţii timpului" îi chinuiau în fel şi chip pe „nevoiaşii care nu puteau plăti birurile": le puneau trunchiuri de copac pe burtă, îi spânzurau la fum deasupra vetrei, îi ardeau cu lanţuri înroşite în foc ori îi legau, iarna, aproape goi, de gardul curţii, cu picioarele în jgheaburi cu apă îngheţată. „Au fost atâtea suferinţe în trecutul neamului celor de la sate încât lumea care se închină şi se prosternează la suferinţele lui Hristos, te miri cum de nu bănuieşte, când trece pe lângă o şubă sau un suman sfios şi umilit, că sub acel suman trăieşte un om care numără desigur mai mulţi Hristoşi Printre strămoşii lui" (117, p. 390 – 391)

52

Vasile Avram se desfăşurau molcom în limitele unei fervori care să rm conducă la pierderea firii. Fără a face un act de puritanism din interpretarea suferinţei, durerii şi bolii în sensul dat lor de către Sfinţii Părinţi (ca încercare din partea lui Dumnezeu, ca educaţie a răbdării, ca prilej de purificare şi întărire 5 credinţei în mântuire), trebuie

observat că acestea au, în ultimă instanţă, un sens şi o finalitate care transcend natura fizică. A considera boala cu referire numai la ea însăşi, cum procedează astăzi medicii tratând nu trupul şi sufletul în întregul lor, ci „boli şi organe" privite dintr-o perspectivă pui tehnică şi biologică, nu numai că nu o uşurează cu nimic, dar cel mai adesea sporesc chiar simptomele răului care-l afectează pe om, îl prefac în suferinţă fără rost şi în izvor de decădere spirituală (204, p.58). Suferinţa trebuie însuşită cu stoicism şi cu credinţa că efectele ei în plan psihospiritual se convertesc în tot atâtea câştiguri ale fiinţei în plan sacral: contribuie la spălarea unor păcate, la uşurarea trecerii prin „vămile văzduhului" şi la sporirea răsplăţii dumnezeieşti în lumea de apoi. Puterea de a suferi – scrie un autor care a meditat îndelung asupra „fericirii născute din durere" a marilor mistici – este „singura poartă a subiectivităţii noastre care dă spre un fel de infinit" (239, p.79). De aceea poate că nu din pură ignoranţă ori din porniri masochiste mulţi suferinzi refuză uneori orice fel de medicamente şi tratamente medicale, mai ales atunci când ştiu că bolile sunt incurabile ori că le-a venit ceasul mutării în cealaltă existenţă35. Ei ştiu, de fapt, că suferinţa nu e niciodată definitivă, că moartea e totdeauna urmată de înviere, că orice înfrângere este anulată şi depăşită prin victoria finală (133, p.120).

Credinţa în Dumnezeu, cu toate conotaţiile ei psihologice, ritualice, etice, pragmatice, filosofice, reglează şi atitudinea

35 Pentru mai multe amânur>e cu privire la atitudinea lată de boală şi moarte în societatea tradiţională, vezi 7, p.147 sq.

— De destin. Nu rezişti terorii existenţei, spune Eliade, îl cât valorizând religios şi bucuriile, şi nenorocirea. Evreii nu au pierdut în neantul suferinţei, în ciuda tuturor dramelor Zbătute asupra capului lor, pentru că au dat, la îndemnul oferilor, sens teofanic evenimentelor: „pentru prima dată s-a afirmat şi a progresat ideea că evenimentele istorice au o valoare în ele însele, în măsura în care sunt determinate de voinţa lui Dumnezeu" (133, p.124). Românii n-ar fi putut nici ei

rezista la răscrucea tuturor valurilor istoriei dacă n-ar fi avut o justificare creştină a suferinţei şi a răului. „Faţă de puţina lumină, faţă de imensul întuneric de durere al sorţii sale, neamul acesta trebuia să-şi cimenteze credinţa în necesitatea acestui echilibru între bine şi rău, ca să şi-l poată păstra pe Dumnezeu. Altfel îl pândea, inevitabilă, disperarea" (271, p.21 – 22). Bucuria e mai intensă când se naşte din satisfacţia de a fi depăşit suferinţa decât când e o prezenţă cotidiană rostuind îndestularea simţurilor. O felie de pâine poate fi o sărbătoare pentru un înfometat şi un prilej de nemulţumire pentru un îmbuibat.

Omul societăţii tradiţionale nu avea alte nevoi spirituale şi alte dimensiuni ale orizontului de aşteptare decât cele fixate pe axul sacralizat al sărbătorii, timpul şi spaţiul de irumpere în lume a mitului, fie că accentul celebrării acestui eveniment se punea o dată pe an, prin concentrarea repertoriului sacru într-un nucleu de semnificaţie simbolică performat în vederea „haotizării" şi „reclădirii cosmice" a lumii, fie că trena simbolică era extinsă şi spre alte repere spaţio-temporale în scopul unei celebrări succesionale a riturilor cu aceeaşi semnificaţie cosmologică. Preludiul, petrecerea şi postludiul festiv acopereau, practic, întreaga existenţă. Mitul era suma ideală a tuturor aspiraţiilor umane, el satisfăcea nu numai nevoi religioase, ci şi exigenţe estetice sau ştiinţifice de cunoaştere, năzuinţe morale, imperative de ordin social şi chiar exigenţe practice. Momentele desfăşurării lui absorbeau cu o

 putere magică inconfundabilă întreaga fiinţă a participanţi şi o reclădeau în orizonturi divine. Nici siguranţa rece a dog. mei, nici raţiunea matematică a existenţei sau inexistenţei \ Dumnezeu, nici plânsul agonic al lui Pascal sau Unamuno Transcendenţa nu e problematizabilă. Ea participă la exis. tentă în virtutea unei armonii cosmice prestabilite, în limitele misterului care se revelează după voinţă divină. Ea e în primul rând viaţă, ca în Evanghelia lui Ioan, dar şi moarte, după legile firii. Nu strigi la Dumnezeu: „vreau să te pipăi şi să urlu: este!", nu te agăţi disperat de pulpana Lui spre a te salva egoist dintr-o angoasă pe care singur ţi-ai

provocat-o, nu-l blestemi, asemeni existenţialiştilor, pentru îngăduirea răului în lume, nu te lansezi în speculaţii pe tăiş de cuţit, din spirit de frondă polemică, nu te abandonezi în orice împrejurare grijii exclusive a lui Dumnezeu, nu renunţi la tradiţie pentru a trăi într-o iluzorie credinţă pură, nu te iei de piept cu sfinţii – care-şi au raţiunea lor cosmică bine precizată – asemeni protestanţilor sau neoprotestanţilor. Mergi la biserică aşa cum ai merge la un părinte sau la un prieten apropiat de la care să primeşti un sfat ori o îmbărbătare, mergi spre a sărbătorişi a spera, nu spre a-ţi turna cenuşă-n cap, ori a-i cere lui Dumnezeu favoruri lumeşti.

Sărbătoarea e în primul rând o celebrare şi numai în al doilea rând o comemorare. Nu atât patimile, cât învierea e sărbătorită în Biserică. Dacă Săptămâna Mare e una de asceză, de post, de reculegere, ea e în acelaşi timp şi una de pregătire pentru petrecerea în exuberanţă a sărbătorii care, odată cu învierea lui Iisus Hristos, semnifică şi momentul trezirii la viaţă a cosmosului. „Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm şi să ne veselim într-însa" este troparul care se cântă în bisericile ortodoxe în ziua de Paşti. Are loc o explozie a sacrului în profan, o condensare a timpului care cuprinde trecutul şi viitorul într-un prezent

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

55

actic unde îngeri şi oameni petrec împreună, ca în zilele f n-putului – într-un cuvânt, o integrare cosmică a omului36.

5 o singură brazdă

Timpul sacru îşi interferează sensurile cu timpul profan, răscumpărându-l pe acesta din urmă într-o etică religioasă integratoare. Intensitatea, valoarea şi consecinţele muncii vin în consens cu învăţătura creştină, deşi în total dezacord atât cu motivaţiile rentabilităţii capitaliste expuse de Max Weber în Etica protestantă şi spiritul capitalismului, cât şi de viziunea muncii ca pedeapsă pentru păcatul originar (consecinţă a Căderii) din teologiile dogmatice clasice. Cu toate că ţăranul reţine ideea după care lenea este unul dintre păcatele capitale şi truda este premisa supravieţuirii în

limitele umanului, funcţionează şi în societăţile tradiţionale, ca şi în cele arhaice, o economie de subzistenţă normată de cunoscuta lege a minimului necesar37, conform căreia e nu doar inutil, ci şi periculos să produci mai mult decât ai nevoie pentru tine şi familia ta. Gospodăria ţărănească, întotdeauna de factură agro-pastorală, e o instituţie suficientă sieşi, ea poate să asigure supravieţuirea la nivel minim fără niciun apel la un ajutor din afară, cu condiţia să nu intervină elemente exterioare perturbante. Să nu uităm că pe lângă producţia agricolă propriu-zisă rezervele de subzistenţă erau considerabile, încă, în societatea tradiţională. Numai pădurea putea oferi, la o adică, suficiente resurse de hrană şi materie primă pentru îmbrăcăminte ori pentru un minim confort habitaţional: vânat, fructe de toate soiurile, ciuperci.

36 Despre rolul şi funcţiile sărbătorii am vorbit pe larg în capitolul Magia festivului din Constelaţia magicului (7, p.55 sq.)

Lege teoretizată de antropologiile anglo-saxone contemporane sub numele de „Libling's Law of the minimum" (178, p.72).

3 O

56

Vasile Avram miere de albine, fân şi frunzare pentru vite, lemn pentru fOc pentru construcţii şi pentru mobilier, plante medicinale plante tehnice, uleiuri, răşini, culori vegetale etc. etc38.

Minimumul este, firește, comandat de o elementară legţ a prevederii – s-ar putea ca într-un an pământul să nu.ro. dească, să dea Dumnezeu o secetă sau o inundaţie, să se îmbolnăvească oamenii sau vitele bune de lucru – aşa încât există întotdeauna o preocupare şi pentru un minim surplus care, în condiţii de abundenţă, e în n**» – aruit oamenilor săraci, în parte prezervat op – are îndeobşte vin oaspeţi străini1. MjâW înţul ascezei.

Dacă, din motiv r – JjyM ŞV/vlomului, nici proviziile nu ajung v\vi \ – * Dumnezeu

(care hrăneşte şi wJy< «Xw – erului, cum spune Iisus în Evaţ /yţ/\M>" istrofice nu sunt generale, spre\ 'ne într-un fel, obligatoriu la ni\... J îndelung verificate în practică.

Credinţa generală uacă Dumnezeu vrea, se poate scoate rod şi din piatră seacă, iar dacă nu, zadarnice sunt orice încercări. „Nicio îndeletnicire omenească cinstită nu-şi are roadele ascunse parcă într-o mână tainică precum este agricultura” (260, p.7). De aceea datinile şi riturile consacrate aratului, semănatului sau culesului sunt mult mai numeroase decât precauţiile de ordin agrotehnic. Ele sunt extrase fie dintr-o tradiţie imemorială, fie din acumulări propedeutice cristalizate de-a lungul experienţei practice, fie dintr-un instinct al mitului remodelat periodic la nivel comunitar. Înainte de a merge la arat, plugul, boii şi plugarul sunt stropiţi cu apă

38 Unele triburi primitive, spune Clastres, „nu au deprins agricultura, atunci când aceasta era ecologic posibilă, nu din incapacitate, înapoiere tehnologică, inferioritate culturală, ci, mai simplu, pentru că nu aveau nevoie de ea”, pentru că vânătoarea şi culesul din pădure le satisfăceau complet nevoile de hrană şi îmbrăcăminte (84, p.168).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

57

jtă afumaţi cu tămâie şi hrăniţi cu pâine şi sare. Se pune f. J (c-a or (Sau se azvârle în sus) un ou; li se face semnul ina, cu aghiazmă pe frunte, cu codirişca biciului se face Cruce şi Pe pământ, timp în care plugarii se închină şi zic „Doamne-ajută!” sau „Doamne dă roadă!”. În unele zone, în coarnele boilor se pune câte un colac făcut din primul grâu secerat în anul anterior, ca simbol al continuităţii şi deplinătăţii rodului. Grâul pentru sămânţă se stropeşte şi el cu aghiazmă şi se amestecă cu „sfinţituri” de la Paşti: pască, slănină, coji de ouă, sau cu fărâmituri din „colacul de Crăciun”. Se seamănă pe lună nouă (doar tuberculii se plantează pe lună veche, pentru a creşte mai bogat în pământ), dimineaţa în zori, după ce gospodarul s-a rugat pentru „roadă la toată dihania”, căci „toate cer hrană şi mâncare, şi din aceea ce omul seamănă, Dumnezeu le dă la toate” (260, p.59). Semănatul trebuie făcut „pe inima goală” (adică pe nemâncate) iar semănătorul are obligaţia să fie curat, primenit la trup şi la suflet, întocmai ca la Liturghie.

Înainte de secerat, omul se întoarce cu faţa spre răsărit, îşi face cruce şi se roagă încă o dată pentru spor. Ultimele spice sunt lăsate pe câmp (ele se numesc „iepure", „barba popii" sau „barba lui Dumnezeu"), pentru ca lanul să rodească şi la anul. Se face cunoscuta cunună („cruce", „buzdugan") care se udă din belşug cu apă. Grâul şi, mai apoi, pâinea sunt păstrate şi cinstite ca alimente sacre. Nimeni nu uită să ofere o parte din făina de pârgă, ca şi din primul rod al oricărui pom şi din primul produs al oricărei îndeletniciri, pentru „sufletul morţilor". Dacă toate aceste condiţii ritualice sunt îndeplinite, e imposibil ca pământul să nu le dea oamenilor cele necesare supravieţuirii.

Munca e o condiţie a vieţii (în resemnificare creştină, componentă a „tunicilor de piele" primite după Cădere) dar nu un factor alienant, ca în societăţile bazate pe angajarea

3 O

58

Vasile Avram individului în calitate de salariat39. Ea e criteriu şi normă, timpului profan (cel neconsacrat sărbătorii), factomtivaţional al duratei vieţii convertit în valori perisabile (deos & bâte de „comorile adunate în cer…") strict necesare traiuly zilnic. Un ţăran autentic va ara, va semăna, va îngriji culturilţ chiar dacă ar şti dinainte că nu va recolta nimic. Munca nuţ nicio nobleţe, cum o numea propagandistic comunismul, şi niciun chin, cum, în consolarea „sudorii frunţii", a premize aşteptării unui timp al contemplaţiei pure, al „memoriei para disiace" ipostaziată în viitor, o instituia teologia biblică. De aceea nici problema egalitarismului primitiv, nici cea a le rarhiilor bazate pe avere nu aveau o relevanţă deosebită în societăţile tradiţionale. E adevărat că omul harnic era preţuit (vezi Tânjaua, Plugarul sau Cununa) dar dacă cineva aduna prea multe „comori pentru viaţa aceasta" devenea suspect Regula era, cum spuneam, a avea cât să nu-ţi lipsească şi nici să-ţi prisosească. O legendă povesteşte cum Dumnezeu i-a poruncit lui Adam să are şi să semene o singură brazdă, din care aveau să crească spice mari „ca tuleii de cucuruz", pe întreaga lungime a paiului. După ce însă diavolul şi-a băgat şi aici coada, sfătuindu-l (tot

prin Eva) să producă mai mult pentru a avea rezerve mai consistente, şi după ce Adam a arat şi a semănat o mie de brazde, „holda se umplu de spini şi scaieţi, iar paiele rămaseră numai cu un spic mic în vârful lor", aşa încât n-a putut recolta „nici atâta grâu cât căpătase mai înainte dintr-o singură brazdă" (260, p.3).

Nu oare acelaşi lucru spunea şi Scriptura, când oferea pilda manei din pustia Egiptului: „nici celui ce adunase mult n-a prisosit, nici celui ce adunase puţin n-a lipsit, ci fiecare, cât era de ajuns la cei ce erau cu sine, atât a adunat".

creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

59

39 În societăţile care conservă stilul de viaţă al comunităţii primitive, „oamenii nu muncesc în plus faţă de nevoile lor decât cu forţa", observă P Clastres (84, p.163)

16 – 18)? Important era sporul (echivalent oarecum cu (Ieşireacuturie primitive) şi nu extensia culturilor ori Trtarea artificială a ogorului în vederea producţiei intensive cu ce consecinţe, oare, pe termen lung?), ca în agricultura odernă. Se muncea mult, se muncea din greu, de dimineaţa până seara, dar efortul era jalonat de intervale reaulate de odihnă, timpul sacru al sărbătorii, când roadele muncii „urcau la cer" spre a fi binecuvântate de Dumnezeu, sau răgazul sezonului rece în care efortul se limita la treburile gospodăreşti şi la pregătirea recoltei viitoare. Chiar dacă sărbătorile erau mai multe şi mai diversificate, în funcţie de exigenţele mitico-magice (dublate de interdicţii pentru foc, pentru insecte, pentru inundaţii, pentru lupi etc), sporul zilelor premergătoare sau următoare acestora compensa producţia medie („vedeţi că Domnul v-a dat ziua aceasta de odihnă şi de aceea vă dă El în ziua a şasea şi pâine pentru două zile", (Ieşirea 16 – 29).

„Săteanul nu este nici îndărătnic nici leneş, cum este caracterizat îndeobşte de către promotorii civilizaţiei, ci este «robul tradiţiei»", spune C. Rădulescu-Motru (292, p.27). De ce membrii unei societăţi a cărei economie e organizată după criteriile subzistenţei s-ar omorî cu munca? se întreabă pe bună dreptate şi P. Clastres. „La ce

le-ar folosi să o facă? La ce ar folosi surplusurile astfel acumulate? Ce destinaţie ar avea?" Ritmul economic scăzut nu e determinat nicidecum de indolenţă sau incapacitate tehnologică, cum insinuează propovăduitorii eticii capitaliste, ci dimpotrivă, de „refuzul unui exces inutil, voinţa de a limita activitatea productivă la satisfacerea nevoilor" (84, p.163).

Cu timpul, această tradiţie a fost disturbată de intervenţiile, mai mult sau mai puţin bine intenţionate, din exterior. Din perspectiva Occidentului civilizat – observă mai departe p-Clastres – societăţile arhaice sunt aproape întotdeauna determinate negativ, sub speciile lipsei: societăţi fără stat.

fără scriere, fără istorie, fără economie de piaţă, trăind limita subzistenţei într-un proces de producţie care, datori inferiorităţii tehnologice, nu numai că nu le permite realizasurplusului, ci le obligă să trăiască etern de pe o zi pe $. Pe de altă parte însă s-a observat că indienii americani, pildă, nu muncesc în medie mai mult de trei ore pe zi peni a-şi asigura o subzistenţă absolut onorabilă, ceea ce a ere; dintr-odată o contradicţie surprinzătoare pentru misiona antropologiei occidentale: „sau omul societăţilor primitiv trăieşte într-o economie de subzistenţă, petrecându-şi ce mai mare parte a timpului în căutarea hranei; sau el n trăieşte într-o economie economie de subzistenţă, şi îşi pe ale atunci permite îndelungi răgazuri fumând în hamac Situaţie intolerabilă pentru modul de gândire occidental, cari a şi găsit repede soluţia: „indienii au fost puşi la muncă, ceea ce i-a dus repede la pieire" (84, p.161).

Păstrând proporţiile, nu altfel au decurs lucrurile în cee ce-i priveşte pe „leneşii" societăţii tradiţionale româneşti, ci deosebirea că limita răbdării lor era situată mult mai sus pl scara rezistenţei fizice şi psihologice. Ţăranii au fos constrânşi pe zi ce trecea să ridice standardele productivităţ pentru a putea plăti nenumăratele biruri şi zălogiri impus asupra lor nu numai de către proprietarii sau arendaş străini, cum lăsau să se înţeleagă semănătoriştii, ci şi di către unii

dintre conaţionalii lor care, în complicitate cu cio coii, prinseseră gustul averii (de pildă strângătorii de birui despre care vorbeşte H.H. Stahl – 311, 1, p.19 – 21). Rezultatu era de fiecare dată o ciocnire între exigenţă şi rezistenţă, ce în Moromeţir. ciocoii sau perceptorii lor îi acuzau pe ţărani de lene şi îndărătnicie40, iar aceştia căutau tot felul de subterfu

61

40 Trebuie să plăteşti ceea ce ne datorezi, trebuie mereu să-ţi achiţi dat-o na fată de noi", pare a fi fost, peste tot, limbajul stăpânilor. „Diviziune majoră a societăţii, cea care întemeiază toate celelalte diviziuni, incluşi 1

a se sustrage obligaţiilor. „Căci de ce ar face ei 911 rt îi mai mari, se întreabă retoric unul dintre autorii străini tu de Drăghicescu, când fiecare brazdă pe care o trag pe – în este în profitul altora, când fiecare bob de grâu ce seamănă este un spic pentru apăsătorii lor? Şi de ce ar ieşi ei din nepăsarea lor obişnuită, pentru ca să adauge ceva avutului lor nevoiaş, când fiecare îmbunătăţire în coliba lor ar fi ocazia unor despuieri noi?" (117, p.387). Abia prin Regulamentul Organic, care stipula posibilitatea ca din profitul muncii agricole să-i revină şi producătorului o parte anume, se va insinua în rândul comunităţilor ţărăneşti din România ispita surplusului, ideea că efortul adăugat se putea converti în bani sau în produse răspunzând exigenţelor lui a aveaM

6. Subzistenţă şi existenţă în societatea tradiţională nu existau stăpâni şi slugi. Chiar dacă omul mai puţin avut (dintr-un blestem al firii sau din nevrednicia părinţilor) era nevoit să lucreze o vreme pentru un altul, în timp dezechilibrele se compensau printr-un plus de efort şi de ingeniozitate: uneori sluga devenea, prin aceeaşi lege a compensaţiei, mai presus decât stăpânul42. Fireşte că şi datorită condiţiilor demografice favorabile cea a muncii, este noua dispoziţie verticală între bază şi vârf, este marele clivaj politic între deţinătorii forţei, fie ea războinică sau religioasă, şi cei supuşi acestei forţe.

Relaţia politică de putere precede şi întemeiază relaţia economică de exploav = tre'. Înainte de a fi economică, alienarea este Politică, puterea este anterioară muncii, economicul derivă din politic, apariţia statului determină diferenţierea claselor" (84, p. 165 – 166).

Despre consecinţele sociologice ale introducerii capitalismului în satele Româneşti, vezi 311, p.14 sq.

Într-o foarte bine documentată monografie istorică a unui sat transilvănean (Vaier Hossu, Răstoci – o istorie într-un sat, Zalău, 1997), găsim numeroase exemple de nobili care, sărăcind în timp, sunt nevoiţi să lucreze pe ogoarele iobagilor îmbogăţiţi o n

62

Vasile Avram

(oamenii nu se înmulţiseră încă în proporţia geometrică g Maltus), pământul era mult prea suficient spre a-i întreţine p locuitorii săi43. E destul să menţionăm că în anul 1837 er3 cultivate în Principatele Române abia 1, 4 milioane hectar (faţă de 6 milioane la cât s-a ajuns în 1916. Principiul C; pacităţii de suportabilitate a solului („carrying capacity" sa The point of diminishing returns" din antropologiile conterr porane – 178, p.87) acţiona de la sine, fără preocupări spre ale. În funcţie de împrejurări, de starea comunităţii sau $ factori aleatorii, terenul devenea pe rând pârloagă, moirt sau ţelină. Când alternanţa culturilor, îngrăşămintele nati rale, practicile magice şi ritualurile pentru spor nu st dovedeau destul de eficiente pentru menţinerea productivităţii, ori când suprafeţele cultivate erau prea mici spre i asigura hrana pentru toţi membrii comunităţii, se recurgea I; „desţeleniri temporare mutătoare" sau la curături (defrtşăr ale pădurilor), adică la o agricultură extensivă care însănt periclita echilibrul ecologic (pădurile erau atât de întinse şi de dese încât, dacă nu luptau cu securea împotriva lor, satele erau în pericol de a fi înghiţite – 311, p.271).

Creştinismul cosmic o paradigmă pierdută?

63

„Fără a considera determinismul demografic drept cauză principală a cisofejţiei comunităţii arhaice, P. Clastres observă că

„există, totuşi, un câmp care scapă, se pare, cel puţin în parte, controlului societăţii, un „flux căruia societatea nu pare capabilă să-i impună decât o „codificare" imperfectă: este vorba de domeniul demografic, domeniu guvernat de reguli culturale, dar şi de legi naturale, spaţiu de desfăşurare a unei vieţi înrădăcinate în acelaşi timp în social şi biologic, loc al unei „maşini" care funcţionează, poate, după o mecanică proprie şi care, prin urmare, ar rămâne în afara dominaţiei sociale" (84, p.177). Cf. şi M. Harris: „Presiunea populaţiei introduce un element de instabilitate în toate culturile umane" (178, p. 91). În tradiţiile mitofolclorice ale sud-estului european se păstează memoria unui timp când lumea se înmulţise atât de mult – /mede – încât a fost nevoie de o intervenţie divină – o catastrofă naturală sau un război – pentru ca pământul să se elibereze de greutatea oamenilor (107, p.59)

rhiar dacă nivelul producţiei nu lua ochii unui eventual I st extern, ea era mult prea îndestulătoare pentru nevoile ana, jeneale oamenilor. E adevărat că lumea se mulţumea °° puţin, hrana era frugală, uneori aproape ascetică (doar la Cârbători deveneaâm belşugată), dar tocmai de aceea era Sretuită mai mult, sacralizată şi ritualizată. Suntem departe de plăcerea gratuită de a mânca, cea care, după opinia psihanaliştilor freudieni, devansează sau creează libidoul sexual44 în societatea tradiţională nu existau reziduuri de niciun fel (totul se recicla într-un circuit absolut nepoluant), nici posibilitatea de a risipi şi nici deprinderea de a arunca (tot ce „se arunca" devenea suspect de vrăjitorie). Furturile erau practic necunoscute în majoritatea localităţilor (cel care ar fi fost prins punând mâna pe avutul altuia, n-ar mai fi putut rămâne în sat), uşile caselor nu se încuiau niciodată (când stăpânii plecau, lăsau în uşă mătura sau un băţ, ca semn că nu sunt acasă), înţelegerea cu vecinii era indispensabilă, iar ajutorul mutual o practică curentă, mai ales la muncile care solicitau un efort colectiv.

Moşia, în satele româneşti, era exploatată în devălmăşie. „Obştea ţăranilor ţinea acest pământ în egală măsură în care şi pământul îi ţinea pe ei, nu numai în sensul unei legări de

44 Gestul înghiţirii, în izomorfism cu simbolistica teriomorfă:

pasarea, peştele, şarpele, ţapul, taurul, sfinxul, leviathanul etc. are, după Freud, semnificaţie sexuală. Dar „imaginaţia teriomorfă – observa pe bună dreptate G. Durand – depăşeşte cu mult, atât în spaţiu cât şi în ontogeneza. era crizei oedipiene şi zona burgheziei vieneze din primii ani ai seco ului XX (de la belle époque în original) la care se referă simbolistica abisala a psihanalizei (125 p 86), după cum consumul hranei ca satisfacere gratuita a unei senzaţii este o descoperire tardivă în folosul indivizilor oţioşi proveniţi din procesul ierarhizării sociale. În societăţile arhaice, ca şi în cele tradiţionale calitatea de hrană era un echivalentă nivelului de refacere a energiei cheltuite. În acelaşi sens, în viziune religioasă lăcomia este unul dintre păcatele capitale, iar asceza alimentară (postul) un mijloc de acces spre unirea cu divinitatea.

3 O

64

Vasile Avram

— V glie – care nu apare decât în anumite împrejurări – ci şi – x sensul unei imposibilităţi tehnice şi soc/ale de a întemeig (gospodărie individuală autonomizată, ruptă din sistenn sătesc" (311, p.16). Criteriul economic se integra şi el urij norme arhetipale conform căreia comunitatea, ca entitaţţ compactă modelată de Dumnezeu şi consacrată mitic, ei; obligată să-şi poarte în solidaritate atât destinul lumesc câte cel cosmic45. Deşi, din considerente economice sau sociale de inspiraţie occidentală (între altele, cele privind caracteru „etern" ai dreptului de proprietate individuală), unii specialist au negat existenţa devălmăşiei, H.H. Stahl identifică sate devălmaşe chiar şi în zilele noastre (de pildă unele sate din Vrancea grupate în „obşti de obşti"), observând că „la câteva ceasuri de drum depărtare de biblioteca în care te închizi dăinuie încă, în plină viaţă, realitatea socială a satelor devălmaşe, document faţă de care orice hârtie păleşte" (311, p.8). Era firesc să fie aşa din moment ce simţul proprietăţii individuale era mereu subminat nu numai de viziunea transtemporală asupra lumii ci şi de etern imprevizibilele jocuri ale istoriei. Ce simţ ai proprietăţii imobiliare „riguroase şi exclusive", normate de jus utendi et abutendi, puteau avea romanii nevoiţi să se retragă mereu din calea

năvălitorilor? se întreabă D. Drăghicescu. „Proprietatea lo (fiind munţii mari, inaccesibili stăpânirii individuale, era firesc ca să se nască în obiceiurile românilor noţiunea proprietăţii devălmaşe între rude, fraţi, veri etc.” (117, p.313).

Împreună cu vatra satului moşia obştească avea, prin însuşi faptul că era o oglindă pământească a ideii de comu

45 Satul românesc este, poate, în mai mare măsură decât alte sate tradiţionale, un model de existenţă socială sacralizată, un holomer al organizării statale în spiritul idealului de comuniune fără de care omul risco să se înece în propria sa izolare şi poate chiar, cum spune părintele Stăniloaie, „un mode! al comuniunii din împărăţia Cerurilor” (vezi mai pe larg în 7, p.243)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

65

te teocentrică, un rang de sacralitate consacrat şi prin ni u (simbolic al termenului. Regula era să se muncească fund când pământul o cerea – nu exista principiul celor opt ore de lucru şi nici cel al odihnei pasive (timpul odihnei era, aşa cum am mai spus – 7, p.52 – înglobat ca factor recuperator în timpul muncii, ori consacrat performării riturilor) – atât datorită unui simţ intern al oportunităţii, cât şi constrângerilor morale dictate de comunitate: nu era ruşine mai mare decât a lăsa pământul în paragină. Ogorul era şi o matrice hiero-fanică supusă vechilor mituri ale fertilităţii şi vechilor analogii dintre gestaţia seminţei sub glie şi în pântecul femeii, iar muncile agricole aveau un veritabil caracter ritualic46.

7. A gândi mitic creştineşte

Creştinismul românesc, dacă poate fi folosit un asemenea termen, nu este decât reelaborarea în paradigmă creştină a unor credinţe religioase ale căror origini se pierd în istoria timpului (nu în timpul istoric). Nu există niciun fel de atestări ale unor eventuale treceri dinspre o religie naturală de tip animist, animaţist, fetişist, totemic etc. spre un stadiu

16 E destul să comparăm acest aspect cu strădaniile agriculturii moderne (intensive) de a stoarce tot ce se poate stoarce din

capacităţile unui sol a cărui productivitate e menţinută (încă) în viaţă datorită îngrăşămintelor chimice şi celorlalte tehnici (inclusiv cele genetice) de sporire a recoltei. S-a calculat, de pildă, că în SUA, pentru producţie medie sunt necesare, la în acru de pământ, 15 tone de maşinării, 22 galoane de motorină, 203 Pfunzi de substanţe fertilizante, 2 pfunzi de insecticide şi pesticide, adică 8 chivalentul a 2.890.000 de calorii de energie nealimentară, fără a mai calcula şi ce se cheltuieşte pentru ambalajele mărfii alimentare, ceea ce înseamnă că investiţiile – cu subvenţii de la stat – depăşesc cu mult va—°area recoltei. Dacă India, de pildă, ar vrea să concureze Statele Unite în Privinţa eficienţei, întregul buget naţional abia i-ar ajunge pentru agricultură. Cineva spunea, pe bună dreptate, că astăzi „omul consumă cartofi Produşi din petrol" (178, p.184).

66

Vasile Avram superior de organizare sacerdotală a mitului şi cu atât ma puţin ale unor convertiri spectaculoase în masă la religi. creştină. Patrimoniul mitic a evoluat lent, în limitele impuăţ de neînsemnate primeniri imagistice explicabile prin schimbările de mentalitate sau prin asimilarea unor teme externe fără însă să-şi modifice vreodată în mod substanţial struţ tura. Ceea ce totuşi s-a schimbat pe parcursul veacurilor a fost semnificaţia miturilor, mai precis interpretarea lor \ funcţie de codurile simbolice însuşite prin reelaborările suc cesive ale imaginarului religios, prin trecerea de la po. tenţialitate la actualizare. Osatura ritualică a rămas însă precum vom vedea, aproape intactă vreme de mai multe milenii, din neolitic până în zilele noastre. Aceleaşi miteme (în accepţia lui Lévi-Strauss) sau mitologeme (în renominalizarea diacronică a lui Kerenyi) cu rădăcinile într-un fond de gândire extrem de vechi au modelat discursul religios adaptat timpului şi spaţiului, într-o continuă alternanţă a presiunii memoriei colective conservatoare şi a creativităţii particulare inovatoare prin care simbolurile capătă funcţii diferite de la o epocă la alta şi de la o colectivitate la alta. Dacă în religiile arhaice (primitive) simbolul deţinea, pe lângă funcţia de organizare coerentă a lumii, şi o funcţie operativă prin care realul era

asimilat existenţei umane în parcele unice de semnificaţie participativă (identificare om-obiect-fenomen), cu timpul ei a căpătat, în culturile tradiţional-folclorice influenţate şi de viziunea astrobiologică17 a lumii aparţinând civilizaţiilor scrisului, valenţe interpretative, subordonate deja raţionamentelor şi judecăţilor, cu alte cuvinte a devenit polinrestinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

---

neralizator, deschis nu numai spre dimensiunea Va! S'ci şi spre cea estetică şi etică a existenţei48.

Eadevărat că uneori simbolurile pot decădea, prin desalizare în funcţionalităţi strict artistice sau, mai grav, în interpretări unilaterale aberante care conduc la „erezii monstruoase, orgii infernale, cruzime religioasă, nebunie, absurditate sau insanitate magico-religioasă" (130, p.20), dar numai atunci când mânuitorii lor pierd simţul realităţii cosmice şi când îşi însoţesc forţa de semnificare cu o ideologie îngustă, fanatică, totalitară. N-a fost cazul spaţiului românesc, unde a funcţionat de-a lungul timpului o simbolistică arhetipală uşor transferabilă de la un nivel la altul al spiritului, de la existenţa pragmatică normată de rituri propedeutice, la trăirea religioasă sub raza învăţăturii creştine. Soarele – ca simbol universal al luminii şi al valorii – poate uşor deveni Sfântul Soare ca întruchipare sensibilă a divinităţii; păstorul din Mioriţa se cuprinde perfect, din punct de vedere simbolic (nu însă şi dogmatic) în Păstorul Iisus, ambii săvârşind o „nuntă" sacrificială, primul pe „altarul" stânei, al doilea pe lemnul crucii; Venus devine Sf. Vineri (un transfer al erosului în charitas printr-un cumul de funcţii bipolare, precum vom vedea mai jos); personajele mitologice ale calendarului popular se asimilează sfinţilor creştini (Sf. Petru e mai mare peste fiare, Sf. Nicolae podar, Sf. Dumitru cioban, Sf. Haralambie vindecător etc); grâul, vinul şi mirul devin hristoforice, iar sângele sacrificial al Meşterului Manole stropeşte o mănăstire.

Acest transfer de credinţe şi simboluri întemeiază ceea ce Blaga numea „spiritualitate bipolară”, în care viziunea creştină asupra transcendenţei se împleteşte cu vremelnicia sub „duhul locului”, într-un compromis mereu creator.

„Pentru «Ne* Despre evoluţia simbolului dinspre o funcţie operattvă spre una interbilitate radicala” din partea omului social), vezi 177, p. 107 sq. Pretativă\iez\ 96, p.39 sq.

Biserica – trup al lui Hristos, realitate vie a „unităţii totului”. este „un organism de o structură interioară plină de magice corelaţii” (42, p.141) care îşi lărgeşte cadrele până la cu prinderea întregii naturi, cu întreaga ei trenă de semne, să* boluri şi mituri originare49.

Trăirea religioasă e jalonată de obiceiuri şi datini cu coloratură mitico-magică adânc înrădăcinate până şi în spiritualitatea slujitorilor Bisericii (7, p.105 sq.). Nu o dată găsim transcrise chiar pe marginile albe ale cărţilor de cult descântece, credinţe şi practici magice, observaţii meteorologice din patrimoniul folcloric şi alte însemnări care fac relaţia între polul sacru şi cel profan al existenţei printr-o permanentă disjuncţie şi reunificare, asemeni respiraţiei. Un oarecare popa Braţul din Braşov aglutinează, într-un manuscris din secolul al XVI-lea păstrat la Muzeul de Literatură al Moldovei, o versiune slavo-română a Apostolului, o omilie pentru înviere, câteva reţete medicale naturiste şi un text numit începătură de nuiale care amestecă rugăciunea, molitva şi slujba religioasă cu practici magice pentru descoperirea comorilor. Popa Grigore din Măhaci consemnează, într-un text din Codex Sturdzanus analizat pe larg de Haşdeu în Cuvente den bătrâni, o Rugăciune de scoatere a dracilorextrem de asemănătoare cu un descântec (de altfel, nici molitvele originale ale Sf.

Vasile cel Mare nu sunt departe de nişte incantaţii magice al căror conţinut esoteric e temperat de permanenta raportare la puterea urmaşilor lui Hristos de a lega şi dezlega, în numele Lui, tainele lumii). Bocetele şi cântecele de înmormântare cuprind, alături de o istorie sacră

49 Cf. şi Nae Ionescu: „ortodoxia noastră ţărănească nu e atât o religie cu o biserică chezăşuitoare a credinţei, cât mai ales un fel de cosmologie în care elementele de dogmă strict ortodoxe se hipostaziază în realităţi concrete (...) cu alte cuvinte, creştinismul a coborât la noi în realităţile imediate ale zilei, contribuind la crearea unui univers specific românesc, obiectivai aşa de caracteristic în folclorul nostru" (184, p.35).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

69

lui prum" prin vămile văzduhului spre un paradis de-a a „locul cu jocul" sau „locul cu bujorul", şi o recuperare fin! co-magică transfigurată a „lumii cu dor" în care zorile Semnificând o naştere permanentă, aurorală, a cosmosului), mul (ca arbore al vieţii), lupul şi vidra (ca animale psiho – ompe) ÎŞ continuă acţiunea simbolică şi dincolo de moarte. P persistă până astăzi în orizontul ortodoxiei româneşti efectele interpretării lumii ca epifanie neîntreruptă, ca spaţiu al manifestării misterice a divinităţii, ca oglindă a „transcendentului care coboară" spre a consfinţi paradigma îndumnezeirii omului. Departe de a fi resimţit ca mysterium tremedum ori ca un deus absconditus et incomprehensibilis din analizele lui Rudolf Otto, sacrul este o chintesenţă a trăirii lumii în care simţul concretului şi al plasticităţii iconice prevalează asupra speculaţiei dogmatice generatoare de permanente predispoziţii spre erezii şi spre schisme din ce în ce mai intolerante faţă de manifestările alternative ale credinţei50. Cu cât imaginile şi simbolurile exprimând divinitatea sunt mai libere, mai diverse şi mai sugestive, cu atât se închide calea spre fundamentalismul religios ridicat la rang de ideologie şi practică în alte medii istorice. Tradiţia românească, observă S. Mehedinţi (237, p.32), pare a accepta faptul că există mai

multe căi spre Dumnezeu (expresiile: „câte bordeie atâtea obiceie" sau „fiecare cu legea lui" fac parte din paremiologia etnică), de unde şi spiritul de toleranţă faţă de alte credinţe (nu s-au adăpostit, oare, în teritoriul românesc, din calea persecuţiilor, şi bogomili, şi husiţi, şi calvini, şi armeni, şi lipoveni, şi evrei şi alţi purtători de spiritualitate heterodoxă?), în condiţiile unei absenţe a înclinaţiei spre îmbrăţişarea ereziilor. Preoţii ortodocşi nu socoteau un păcat a accepta, împreună cu membrii comu

„Dogmaticii nu lasă niciun spaţiu dialogului, ci numai înfruntării" (92, p.210)

3 O

70

Vasile Avram nitaţilor păstorite de ei, că se poate „gândi mitic creştinesc (145, p.54), că alături de harul divin există şi o predestinaţiin partea ursitoarelor (trimise, evident, tot de Dumnezeu) că stelele sunt solidare cu destinul omului („vai de steauş lui", se spune despre unul căzut în nenorocire), că Diz nezeu umblă pe pământ, doarme sau îmbătrâneşte asemeni omului făcut după chipul şi asemănarea Sa, că din trupul ţ sângele lui Iisus Hristos au rodit viţa de vie, grâul şi mirul, că Maica Domnului îi poate scoate pe damnaţi din iad cu ajutorul fuioarelor dăruite de către femei popii la Bobotează, că Iuda roade, spre a crea dezastre, stâlpii care susţin pământul, că sfinţii au rosturi de normatori ai existenţei terestre în spiritul rânduielilor firii. Sunt credinţe care, poate, în alte spaţiii ar fi condus la dramatice rătăciri de pe calea cea dreaptă, dar care aici nu fac decât să potenţeze, dinspre polul mitico-magic, sentimentul religios al oamenilor.

Este şi motivul pentru care insistăm asupra posibilităţii unei valorizări paideice a tradiţiei – în speţă a tradiţiei româneşti – dincolo de receptarea ei estetică, etnologică sau antropologică cu care ne-a înzestrat viziunea istoristă asupra lumii. Există în compartimentele ei structurale un tezaur de condiţie umană care, supus unei bune hermeneutici, poate oferi răspunsuri mai adecvate la ceea ce ne-am obişnuit să numim „teroarea istoriei" decât o soluţie strict raţionalistă sau, dimpotrivă, una sceptic-nonparticipativă întreţinută de viziunea

lumii ca vis, ca văl al Mayei. Trebuie respins atât actul retragerii definitive din lume – soluţia Nirvāṇa – cât şi implicarea fiinţială în cercul fenomenelor. Nu sub semnul unui relativism speculativ, ci al unei judecăţi înţelepte asupra etajelor existenţei şi al legării lor în destin. Istoria trece, dar ceea ce este dincolo de ea – transcendenţa, mitul, arhetipurile, rostul – rămâne ca punct de referinţă pentru petrecerea motivată religios a omului în lume.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

«RECUPERAREA UNUI CONCEPT

71

Nostalgia originizor

Mircea Eliade pune în circulaţie conceptul de creştinism cosmic în legătură, mai întâi, cu viziunea asupra morţii din mult discutata şi disputata noastră Mioriţa (129, p.246 sq.). Ştiut fiind, pe de o parte, că modul în care o comunitate umană priveşte problema morţii este esenţial nu numai pentru raporturile ei cu transcendenţa (proiectarea fiinţei dincolo de spaţiu şi timp, într-o veşnicie cu valori de semnificaţie pe deplin conştientizate), ci şi pentru configuraţia sa istorică (atitudinea sa activă sau pasivă în faţa destinului) şi că, pe de altă parte, în creştinism moartea presupune reintegrarea fiinţei în divinitatea cosmică din care purcede (motiv care, precum vom vedea, nu este străin de valorizarea „transferului de existenţă" specific mitologiilor precreştine ale acestui spaţiu), putem spune că păstorul din Mioriţa poartă engrama unei întregi aventuri a imaginarului mito-religios prin care comunitatea tradiţională a depăşit în timp ceea ce Mircea Eliade numea teroarea istoriei şi s-a racordat unui orizont existenţial de dimensiuni cosmice.

Vom vedea mai încolo că această engramă nu e nici conjuncturală, nici lipsită de un profund conţinut ontologic. Echivalarea metaforică a morţii cu o nuntă la care participă, ca într-un amplu ritual liturgic, întregul cosmos: soarele şi luna, păsările şi stelele cerului, munţii şi apele, brazii şi paltinii codrului, dar şi componentele mediului ambiant (imediat) al existenţei păstorului: oile, stâna,

strunga, fluierul, bâta (baltagul) – o nuntă al cărei nucleu de semnificaţie eshatologică este căderea unei stele, conform credinţei că fiecare om îşi are steaua destinului înscrisă în cer – des

6 O

72

Vasile Avram fiinţează graniţa dintre imanenţă şi transcendenţă (inclusiv deci, accepţiunea existenţialistă a morţii) prin punerea în evi! denţă a perenităţii (perpetuităţii) vieţii între şi prin elementele sacre ale cosmosului. Cu alte cuvinte, o victorie a fiinţei împotriva fiinţării, o sfidare a definiţiei morţii ca extincţie a personalităţii individuale, o remodelare a esenţei umane în planul veşniciei.

Sfera semantică a conceptului se extinde, sincronic şi diacronic, în întreagă spiritualitatea românească51, fiind de altfel recunoscut sau analizat în esenţa lui de numeroşi alţi cercetători şi interpreţi ai tradiţiei. Caracteristica lui constă în împletirea credinţei creştine de rit ortodox cu datinile, obiceiurile, riturile şi ceremonialurile moştenite dintr-un fond mito-religios cu origini îndepărtate în timp şi în proiectarea imaginarului său teologic pe vastul ecran de semnificaţii integrate ale cosmosului.

Încă Dimitrie Cantemir observase, în Descrierea Moldovei, că „norodul este foarte plecat spre eres şi încă nu s-a curăţat desăvârşit de necurăţia cea veche, se mai închină şi acuma în poezii şi cântece, la nunţi, îngropăciuni şi alte întâmplări ştiute, la câţiva zei necunoscuţi şi care se vede că se trag din idolii cei vechi ai dacilor" (74, p.215). El chiar numeşte câţiva dintre aceşti „idoli", amestecând imagini, simboluri şi reprezentări de factură magică cu chipuri antropomorfe de provenienţă mitică sau religioasă: Zâna, Drăgaica, Doina, Ursitele, Joimăriţele, Paparuda, Zburătorul, Striga, Descântec ele, însoţite fiecare de câte o notă explicativă prin care, în mod surprinzător pentru acel stadiu al cunoştinţelor etnologice, trasează câteva caractere specifice esenţiale ale istoriei şi fenomenologiei spiritualităţii româneşti

51 Eliade însuşi notează că „acest creştinism cosmic nu este atât de evident în Mioriţa cât în alte piese ale folclorului religios românesc"

(129, p.246)

creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

73

„Acea vreme.

După hiatusul marcat de Şcoala Ardeleană, de exclusiv-I latinist, de exagerările slavofile ale lui Cihac şi de enismusmul mai mult sau mai puţin diletant al paşoptiştilor intuZ şi de Volksgeistul herderian, temele esenţiale ale SPestinismului cosmic vor fi preluate de geniul vizionar al lui Haşdeu (în plan istorico-etnografic) şi de cel al lui Eminescu (în plan mito-poetic), pentru a deveni un adevărat program estetic şi ideologic al aproape întregii generaţii de intelectuali creator) din preajma şi de după primul război mondial. Nicolae Densuşianu, C. Rădulescu-Motru, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Dan Botta, Vasile Băncilă, Nae Ionescu, cercul revistei Gândirea, dar în bună parte şi exponenţii Generaţiei 52 (Petru Comarnescu, Mir-cea Eiiade, Mircea Vulcănescu, Paul Sterian, Constantin Noica, Emil Cioran, Mihail Polihroniade şi alţii) se lasă captivaţi de ideea definirii românismului ca sinteză între tradiţie şi virtualitate istorică, între o spiritualitate organică mlădiată de un topos cu reverberaţii cosmice şi o energie acţională capabilă a fecunda matricea culturală a veacului ce se trezea sleit din experienţa devastatoare a conflagraţiei mondiale. Era o ofensivă cultural-ideologică nu numai împotriva pericolului de pierdere a specificului naţional prin dizolvarea spiritualităţii româneşti într-o paradigmă de civilizaţie

S2 Generaţia 30 este un nume convenţional negeneralizat. Unii o numesc Generaţia 27, anul în care M. Eiiade a publicat în Cuvântul seria de 12 articole sub genericul Itinerariu spiritual, alţii Generaţia 28, după vibrantul apel al aceluiaşi autor publicat sub titlul Anno Domini, la 2 ianuarie 1928, tot în Cuvântul, iar alţii, în fine, Generaţia 32 sau Generaţia Criterion, după numele asociaţiei fondate în 1932 la iniţiativa, se pare, a lui P. Comarnescu, cel care, de altfel, i-a grupat şi în anii 1927 – 1929 pe colegii săi de generaţie la redactarea rubricilor culturale ale ziarelor Politica, Vremea şi Ultima Oră. Preferăm

termenul Generaţia 30, folosit şi de alţi autori, ca mai sintetic şi mai la îndemână (vezi argumentele definiţiei la Ion Dur, De la Eminescu/a Cioran, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1997)

74

Vasile Avram internaţbnalistă, ci şi a efectelor nocive survenite în plan tropologic de pe urma desacralizării existenţei aşa cum $. prefigurase din teoriile de factură materialist-pragmatică a adepţilor sincronismului.

Nu vom intra aici în culisele prolificei dispute dintre moj emiştii şi tradiţionaliştii perioadei interbelice – dispută ce ni s-a stins nici până astăzi şi poate că nu se va stinge atât; vreme cât cei doi poli ai opţiunilor vor rămâne activi – da vom observa că în plan cultural (nu interesează aici plano politic sau ideologic) s-au remarcat în cele din urmă nu pa sonalităţile orientate spre polul raţionalist-pozitivist care re clama sincronizarea urgentă a eforturilor naţionale cu civt lizaţia europeană, ci tocmai cele pe care un Z. Ornea le cal fiică, în studiile lui consacrate mişcărilor de idei ale epoci (256; 257), drept „iraţionaliste", „reacţionare" şi „conservate are" 53. Nu atât datorită militantismului lor naţional propovădui

— O paradigmă pierdută?

75

53 Z. Ornea efectuează o radiografie a perioadei dintr-o perspectivânt doar părtinitoare (reacţie extremistă la extremismul uneori exagerat a „naţionaliştilor") ci şi nedreaptă, cu toate că mobilurile şi direcţiile analize sunt parţial diferite de cele ale „demistificatorilor Ynenţionaţi de noi anterior Ele sunt tributare fie pecetei epocii în care, ca şi alţi critici literari din aceeaşi generaţie (de pildă D. Micu sau O. Crohmălniceanu), Z. Ornea şi început cariera, fie ideologiei „antiholocaust" intens mediatizată în ultimi vreme pe plan mondial. În treacăt fie spus, aprecieri precum „tradiţionalismul a devenit un primejdios factor de frână" (257, p.80), sau etichetări de tipul: „obscurantism misticoid", „spirit retrograd", „o ilustra generaţie

care s-a autodevorat" (256, p.184 sq.), emise în concurenţă et obsedantele acuze de colaboraţionism la adresa Generaţiei 30 au şi un irepresibil iz de delaţiune. După Z. Ornea, vina de neiertat a acesteia, „et Nae Ionescu în frunte", a fost că... „n-a crezut niciodată în democraţia tip occidental, bazată pe pluralism şi drepturile omului, socotite pure abstracţiuni raţionaliste" (256, p.218). Chiar şi împotriva rugăminţii testamen tare a lui Noica de a nu fi judecat după biografia ci după opera sa, Z. O nea ridică obiecţia rechizitorială că gânditorul de la Păftiniş „nu a înţeles să se disocieze vreodată de publicistica sa legionară, aşa încât „chiar de i am respecta diata, lucrurile nu se soluţionează" (256,.p.218). Nu puteri1

la de pe baricadele dreptei ideologice (deşi nu crede f pnliiat nici acest aspect care, pătruns în capetele bU, ierhântate ale extremiştilor politici, a putut conduce adepta xenofobie, intoleranţă şi crimă), cât resursele spirisea ăsiţe de ei în tradiţia românească religioasă care, în bioză cu cele mai noi şi mai valoroase idei ale veacului, sim tea deschide calea spre un orizont spiritual mai bogat, mai consistent, mai favorabil aspiraţiilor spre împlinire fiinţială ale omului contemporan.

Purtătorii de opinie ai generaţiei interbelice nu se cramponează de fapt în opţiunea exclusiv tradiţionalistă (al cărei sâmbure e, precum vom vedea, tipologia mito-religioasă), dar nici nu aderă la ideile proferate de promotorii internaţionalismului ideologic pe baza vechilor sau noilor cuceriri tehnico-ştiinţifice, ci vizează o sinteză culturală cu deschideri fertile spre valorile autentice ale spiritului. M. Eliade, care apare dintru început drept purtătorul de cuvânt al tinerei generaţii, explicând în seria de articole din Cuvântul orientarea etică şi estetică a acesteia („eram, spune el, prima generaţie românească necondiţionată în prealabil de un obiectiv istoric de realizat" – 139, p.11), insistă asupra faptului că ea e aptă să îmbrăţişeze un ideal spiritual bazat pe credinţa creştină, pe creaţie, pe dorinţa de a cunoaşte, pe cooperarea intelectuală, un program care să înlocuiască diletantismul, pozitivismul de laborator, valorile de duzină, anarhia spirituală, sistemele de împrumut, pedagogia univervedea în aceste

judecăţi decât descătuşarea unor resentimente faţă de specificul românesc ţinute în frâu, sub dictatura comunistă, de iluzia internaţionalismului proletar (o altă faţă a mesianismului istoric) ori de frica în faţa centaurului naţionalisto-comunist al lui Ceauşescu – resentiment Promovat acum cu îndrăzneală de Z. Ornea şi prin revista Dilema (editată de fundaţia Culturală Română!) sub masca unui internaţionalism democratic ai cărui teoreticieni, spune el, „nu mai pun preţ pe specificitatea na A onală, contestând-o vehement" (Dilema, nr. 2805 / 5 septembrie 1996).

3 O

76

Vasile Avram sitară sterilă, influenţele culturale şi ştiinţifice nocive „Progresului infinit, credinţa în rolul decisiv al ştiinţei şi i triei, care trebuiau să instaureze pacea universală şi jfe socială, primatul raţionalismului şi prestigiul agnosticismului toate acestea se spulberaseră pe fronturile de lupt* (139, p.10 – 11). Era momentul unei acţiuni comune pentru în, girea orizontului cultural, pentru trecerea dinspre creaţia erară şi ştiinţifică de serie spre sinteze metafizice, mistice iniţiatice, pentru experienţe decisive, pentru o iluminări lăuntrică sub semnul ortodoxiei. Eliade, ca şi alţi exponenţi a noii generaţii, reclama o promovare a „necesităţilor duhului întemeiate pe „robustul trunchi al personalităţii" individuale şi colective care, în sfârşit, se putea afirma pe deplin54.

Dar nu numai cei tineri aveau asemenea aspiraţii. C Rădulescu-Motru, propunând o îngemănare a „energiiloi personalităţii" cu „energiile naturii" (294), întrevede triumfo românismului (concept care capătă pe parcurs evidente reverberaţii mistice) în instituirea unui „etnic dinamic (294, p.14) şi a unui climat sufletesc care să întreţină „tendinţa spre un absolut transcendent" (293, p.18), ca şi prin re spectarea unei „perspective a ordinii ereditare" în condiţiile alinierii la spiritul transformator al veacului (293, p.27). N. Crainic adoptă o poziţie creştin-ortodoxă radicală, filtrată însă prin spiritultradiţionalismului românesc marcat de „flora submarină a miturilor printre care Dumnezeu şi sfinţii îşi încrucişează

în bună prietenie căile cu fantomele păgâne ale basmelor" şi normat de „fatalitatea lăuntrică a sângelui şi credinţei, a rasei şi religiei" (A doua neatârnare, în Gândirea an VI, nr. 1). Într-o lume „haotizată de păcat", singura alternativă e pieirea sau aderarea la o „doctrină spiritualistă" a echilibrului şi armoniei care recunoaşte „cele două naturi ale rf» ştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

77

54 Vezi întregul ciclu al Itinerariului spiritual, ca şi alte articole programatice semnate în tinereţe de Eliade, în volumul Profetism românesc (139).

ateria şi spiritul, având în vedere că „ordinea cosieţii. mtoată divina ei frumuseţe, nu e opera hazardului, ci sositului care îşi îmbracă formele în pasta amorfă a opera P gub Cupoa ortodoxiei creştine, Crainic ma viziunea lui Iisus coborând în mijlocul oamenilor şi sane-fficându-i în chiar spiritul lor străbătut de reflexe păgâne, talizat de „încrederea oarbă în atotputernicia formulei rituale de a face şi de a desface legile naturii" (95, p.58). Căci „ortodoxia nu stă numai în formalismul conservativ la care a obligat-o silnicia istoriei, în sânul ei mocnesc forţele misionare de renaştere lăuntrică a omului şi popoarelor" (95, p.60). Dacă există credinţă, iubire şi speranţă, pot fi răscumpărate toate înfrângerile: „când un altar se prăbuşeşte aici, lumina dumnezeiască aprinde dincolo sumedenie de altare" (94, p.21).

La loc de frunte se situa înclinaţia spre „fondul nostru nelatin" – pe care-l elogia Blaga într-un editorial din Gândirea – nu doar ca o opţiune culturală de coloratură etnică ci şi ca o revoltă programatică împotriva degenerescentei spirituale a civilizaţiei de tip occidental care se revendica de la moştenirea romană şi creştină. „Curentul tracist", cum e definit de unii cercetători acest racord peste timp cu „spiritul agrest" al strămoşilor noştri, a fost încurajat de recuperarea spiritului haşdeian, de energetismul naţional polivalent al lui N. Iorga, dar mai ales de vizionarismul istoric al lui V. Pârvan care, spune Dan Botta, „cu frazele lui vast unduitoare, cu stilul lui monumental care poate evoca o arhitectură cyclopeană sau o simfonie de Beethoven, inform şi maiestuos, dureros şi titanic" (50, p.39) a avut o substanţială

contribuţie a mobilizarea spiritelor generaţiei de după război spre o valorizare energetică a istoriei şi protoistoriei spaţiului românesc. Tinerii, în special, se lăsau fascinaţi de evocarea unei Dacii pe jumătate reală pe jumătate mitică în care umbra divină a lui Zalmoxis şi lira fermecată a lui Orfeu

78

Vasile Avram stăpâneau munţii, câmpiile, timpul, spiritele oamenilor, a „veac pădureţ", o epocă a „freneziei dionisiace", un „cânt o, fie" încăpător precum foşnetul pădurilor şi apelor, o întoa, cere în timpul cosmic al originilor când „esenţele, eternitateabsolutul, puteau fi" şi când „zeul se manifesta miraculo, pretutindeni" (50, p.24) 55 – acestea erau imboldurile sufleteşi ale unei generaţii care îşi căuta vocaţia viitorului între filele unui trecut paradigmatic.

e – o paradigmă pierdută?

79

2. Moştenirea lui Blag a

Se pregătea, în fond, o nouă Renaştere (dar prima pentru români) care se voia mult mai amplă, mai spiritualizată şi mai consistentă valoric decât cea săvârşită în Apus pe baza descoperirii culturii greco-romane. Raţiunea trebuia dublată de o nouă credinţă, teocentrismul medieval reabilitat pe fundamente mai durabile (se va resimţi şi influenţa teologilor ruşi care la acea vreme făceau vogă în Apus, mai ales a lui Berdiaev, profetul Noului Ev Mediu56), ortodoxia extinsă spre a într-o caldă evocate a paradoxalei şi încă puţin cunoscutei personalităţi a lui Dan Botta, M. Eliade relevă substanţială contribuţie a autorului Eu/a-liilor la cristalizarea viziunii culturale a grupării Crrterion (la „articularea spiritului Criterionului"): „Nu credea în realitatea literară a obiectelor şi acţiunilor de toate zilele. În fond, pentru el, reale – şi deci susceptibile a interesa un artist – nu erau decât arhetipurile, imaginile exemplare, modelele ideale (...) avea oroare de pseudo-cultură şi de burghezie, pentru că i se păreau mediocre şi sterile. Credea (alături de alţi câţiva printre care mă număram) că dacă o cultură îşi revelează conştient esenţele – într-o creaţie poetică, într-o filosofie, într-o operă spirituală – devine prin

însuşi acest fapt o cultură majoră" (50, p.11). Esenţele culturii româneşti erau, după Dan Botta, conţinute de splendida tradiţie mito-religioasă dezvoltată de-a lungul mileniilor în spaţiul sud-est european (vezi infra). „* Pe lângă judecata pripită conform căreia îngemănarea dintre cultură şi ortodoxia creştină practicată la noi între cele două războaie mondiale ar fi condus la excesele de violenţă ale extremei drepte, s-au adus tradiţionalismului şi mai ales ortodoxismului românesc şi acuza că n-ar fi naturale, genuine, ale relaţiei om divinitate, iar indilonT1 rmul liberalismul şi falsul umanism înlocuite cu o Vlduteologie a istoriei, sentimentul naţional filtrat prin n0Uştiinţa apartenenţei la un mare imperiu al spiritului, valorile tradiţiei mito-religioase readuse în prim-planul atenţiei

Cel care a dat consistenţă cultural-filosotică simbiozei dintre creştinism şi spiritul vitalist al mitologiilor de sorginte proto-istorică a fost, fără îndoială, Lucian Blaga. Nu putem intra în detaliile concepţiei lui cu privire la relaţia dintre spaţiu şi stil, la rolul misterului \x\ existenţa umană, la cunoaşterea para disiacăşi lucifericăşi nu putem stărui nici asupra fundamentalei sale contribuţii la definirea specificului românesc, deşi toate acestea ar putea avea o legătură fie şi indirectă cu subiectul nostru57. Ne vom opri doar la câteva dintre ideile care, devansându-le pe cele ale lui M. Eliade, edifică de facto conceptul de „creştinism cosmic", chiar dacă nu este numit ca atare şi dacă nu beneficiază de adâncimea perspectivei antropologice deschise, pe baza unei mult mai ample documentaţii, de către ilustrul istoric al religiilor.

Blaga leagă fenomenologia şi istoria religiei – ca de altfel toate manifestările spiritualităţii omeneşti – de conceptul de stil, înţeles, precum se ştie, ca o amplă pecete abisală imprimată asupra comunităţilor umane integrate unui spaţiu cu accente axiologice. El are însă în vedere nu doar latura exoterică (referitoare la vremelnicie, adică la diferenţele de

? reflecţie în oglindă a celui rusesc şi că, prin aceasta, ar fi încurajat ambiţiile panslaviste ale Rusiei şi ar fi favorizat izolarea României de Oc-o dent – ceea ce este departe de a fi adevărat, precum

se va vedea din cele ce urmează.

Pentru o succintă privire asupra concepţiei lui Blaga despre spirituali-atea românească, în comparaţie cu concepţiile lui Rădulescu-Motru şi C. j Oca, vezi articolele publicate de noi sub titlul Reverberaţiile unui concept tvemulte numere ale revistei Transilvania din Sibiu.

80

Vasile Avram instituire şi manifestare social-culturală a creştinismului spaţiul catolic, în cel protestant şi în cel ortodox) ci şi lezoterică (referitoare la transcendenţă, adică la modul cu se revelează divinitatea unei comunităţi umane anume), t alte cuvinte la ambele componente ale „spiritualităţilor bip tare" ce caracterizează orice cult religios. Pentru că, spur el, ramificările spiritului creştin se sprijină nu numai pe ti meiuri dogmatice general valabile ci şi pe caractere stilistic marcând specificitatea receptării revelaţiei ori atitudinea fa) de transcendenţă, „în multe privinţe mai decisivă decât metafizică precizată" (42, p.155). Spaţiului ortodox îi e propr „perspectiva sofianică" derivată din sentimentul transee dentului care coboară într-o revelaţie permanentă i neîntreruptă în lume, spre a sanctifica nu doar cadrele i care se desfăşoară cultul, ci întreaga creaţie.

Ortodoxia a cultivat mereu o atitudine „prin excelenţă oi ganică" faţă de lume, biserica e privită ca un „organism", o o „unitate a totului în care e cuprins nu numai omul, ci \ viaţa şi creatura vegetală". Spre deosebire de catolici să protestanţi, „pentru ortodocşi biserica nu e o simplă oi ganizaţie în expansiune, ea are din capul locului un aspec cosmic" (42, p.140). Ca în viziunea lui Maxim Mărturisitorii zidurile unei biserici nu au altă menire decât „să închidă şi conserve între ele un cer revelat" (42, p.159). Încăperea undt Alioşa din Fraţii Karamazovveghează moartea stareţului Ze sima devine spaţiu în care se oficiază nunta de la Cana; di mormântul Sf. Simion de pe Muntele Atos creşte o viţă de vi (cu puteri fecundatoare; bobul de grâu poartă, în credinţei populare româneşti, chipul lui Iisus Hristos; pământul a fos cândva transparent (întunecat apoi de Dumnezeu pentru – r nu se vedea cadavrul îngropat al lui Abel ucis de fratele să-i iar cerul atât de

aproape încât îl puteai atinge cu mâns (depărtat mai pe urmă din pricină că a fost „murdărit de răutăţile oamenilor").

cretinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

81

T ale acestea nu fac parte din dogmatică, dar fără de ele tinismul ar fi fost condamnat să rămână „o aristocratică – ătătură pentru câţiva mândri iniţiaţi". Conştiinţa oamenilor 'n r-nci că „dumnezeirea s-a plimbat în carne şi oase printre ameni, în persoana lui Iisus, adică ideea că eternitatea a despicat vremelnicia ca o pană, făcându-se vizibilă" este mult mai importantă pentru universalizarea creştinismului decât speculaţiile dogmatice în marginea lui „filioque" sau a „purgatoriului". Doctrina creştină, constituită sub semnul unei transcendenţe eterne, a realizat dintru început un compromis cu „duhul local", întemeind o „orientare bipolară a vieţii spirituale" (42, p.135).

Blaga lărgeşte astfel cadrele creştinismului, deschizându-e atât spre orizonturile „magicelor corelaţii" din gândirea folclorică pe care se întemeiază şi patrimoniul metaforic al poeziei sale58, cât şi spre posibilitatea interpretării dogmei în termeni de filosofie a culturii. Deschis şi el spre mişcarea de idei a epocii, s-a inspirat din teoriile lui Frobenius şi Speng-ler despre organicitatea culturii şi despre relaţia spaţiu-suflet, dar s-a şi delimitat de ele în câteva puncte esenţiale, după cum s-a delimitat şi de excesele vulgarizatoare ale psihanalizei freudiene sau de ideile confuze, de sorginte gnostică, ale lui Florenski şi Bulgakov despre Sophia (de ia care a derivat, totuşi, conceptul de „perspectivă sofianică"). Blaga s-a lăsat ghidat de un remarcabil simţ al transcendenţei acumulat încă din vremea copilăriei petrecute în atmosfera mitico-magică a satului şi dezvoltat în urma unor temeinice meditaţii filosofice asupra sensului vieţii şi al culturii în corelaţie cu religia. Scri-erle lui se departajează net şi de artificiala metodologie po

58 Pentru ecourile poetice ale „creştinismului cosmic" la Blaga, vezi eseul „ostru Sensuri bipolare în poezia lui Blaga, în Anuarul Institutului de Cercetări Socio-umane Sibiu, Tom II, 1995, p.11 – 18

zitivist-ştiinţifică practicată în epocă, dar şi de sterilele se & culaţii dogmatice care îngustează relaţia omului cu divq tatea. Este şi motivul pentru care a intrat în conflict cu of, cialităţile bisericeşti, iar D. Stăniloaie a scris împotriva lui cu, noscuta carte (313) ce a dezvoltat mai pe urmă lungi pole. mici pe marginea poziţiei ce trebuie adoptată de către m, filosof al culturii faţă de creştinism şi ortodoxie59

Blaga nu avea vocaţie nici de preot, nici de călugăr (\ cerul este promisiunea ce mi s-a făcut ci creaţia", notează el în Elanul insulei), dar avea din plin vocaţia anamnezei mitice capacitatea receptării unor semnale ale cosmosului în faţa cărora omul obişnuit rămâne surd şi mut. El a ştiut să spargă coaja pentru a extrage miezul, cum se exprima Meister Eck hart, să identifice sâmburele mito-religios sub pojghiţa expresiei folclorice în care s-a păstrat asemeni unei perle într-un strat geologic protector60 şi să-i confere virtuţi metafizice uitate.

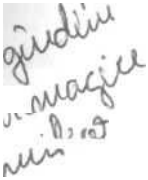
59 Ciudat e că nici până astăzi polemica nu s-a stins, deşi are la bază exclusiv o eroare de interpretare a conceptelor. Din punctul de vedere al doctrinei creştine, D. Stăniloaie are, desigur, perfectă dreptate, căci fundamentele dogmatice ale ortodoxiei sunt mai presus şi independente de pecetea etnicului. Blaga însă n-a avut în vedere, în studiile sale de filosofie a culturii, „ortodoxia dogmatică" ci „ortodoxia stilistică", mai precis ceea ce numim şi noi aici „creştinismul cosmic", aşa încât acuzele de denaturare a învăţăturii bisericeşti sunt absolut gratuite. Precum se va vedea mai departe, mitul şi religia nu sunt „elemente antinomice", cum încearcă să ne convingă, între alţii, şi Dan Ciachir (80, p.180), ci structuri interferenţe (de altfel, însuşi părintele Stăniloaie recunoaşte că „miturile sunt tălmăcirile omeneşti ale aceluiaşi fapt religios fundamental" – 313, p.93), cu deosebirea că miturile sunt modelate exclusiv de gândirea simbolică, pe când religiile istorice (Religiile Cărţii) îşi sprijină adevărurile în primul rând pe o gândire dogmatică (vezi infra).

60 „Câte obiceiuri, rituri, întocmiri n-ar fi dispărut la un moment

dat cu totul dacă şi-ar fi păstrat semnificaţiile lor primordialei Cum însă semnificaţiile originare au fost uitate, obiceiurile, riturile, întocmirile s-au păstrat, lată şi fciiaue, Blaga îşi exemplifică teoria despre sensurile ce se creştinismului în primul rând prin Mioriţa. În îfzacord cu „învăţaţii noştri în pasionată goană după motive straie" (42, p. i86) el insistă nu atât asupra unor mesaje a? îne din cuprinsul baladei cât a elementelor ortodoxe, de actualitate în conştiinţa românească (în această privinţă opinia lui nu diferă cu nimic de cea a părintelui Stăniloaie). Chiar dacă sunt clădite pe un fond de „semnificaţii runice" (adică vechi şi indescifrabile), ele rezonează în spiritualitatea oamenilor ca simboluri configurate în paradigma riturilor creştine. „Nunta cosmică" „hivalează cu un act sacramental creştin în care mo*" xtează de a fi un fapt biologic, înscriindu-se? cu acces la sfera divinului.

Transă t. – «vinitate cu funcţiile perspec

Înzătoare decât credinţele a religioasă propriu-zisă" (42, –".



Balac într-adevăr unul dintre cele mai ilustrative doua.e ale supravieţuirii gândirii mitico-magice într-un timp teologic şi istoric, ale conservării unor simboluri care-şi găsesc originea într-o protoistorie dominată de marile mituri agro-pastorale din neolitic sau poate chiar mai de departe. Recunoaştem cu uşurinţă în cuprinsul ei câteva motive de rezonanţă arhetipală, între care sensul iniţiatic al trecerii Pragului (în cazul nostru, pragul cel mare, al morţii), solidaritatea mistică om-animal, căutarea ritualică a fiului de către mamă, apartenenţa la un spaţiu-timp hierofanizat etc.

anumite condiţii, uitarea poate deveni un eminent factor conser (Elanulinsulei, EdDacia 1977, p.84)

Ea a şi fost intens cercetată şi interpretată de către fO, clorişti, poeţi, filosofi, sociologi, esteticieni, dintr-o aproape unanimă convingere că reprezintă expresia cea mai înaltă şi mai sugestivă a spiritualităţii româneşti, indiferent că e privita ca o simplă baladă medievală transfigurând poetic un omor pe drumurile transhumantei, o proiecţie folclorică a unor mi. turi străvechi pierdute din conştiinţa activă a oamenilor, ori o creaţie a imaginarului estetic reflectând „geniul poetic al po. porului român". De la V. Alecsandri şi A. Russo (viziunea romantică modelată de Volksgeistul veacului), trecând prin Odobescu, Coşbuc, T.D. Speranţia, H. Sanielevici etc. (teoria genezei mitice a baladei), D. Caracostea, O. Den-susianu, A. Fochi (abordarea folclorică), C. Brăiloiu (teoria ritualistă: Mioriţa cântec funebru), M. Eliade (o abordare sinoptică a simbolurilor constitutive ale „creştinismului cosmic") şi sfârşind cu N. Brânda care, în urma unei hermeneutici de pe poziţii antropocentriste a textului, integrează balada în rândul creaţiilor esoterice evocând aventura epifanică a zeilor vegetaţiei, o veritabilă „mioriţologie" (expresia aparţine lui Brăiloiu) s-a declanşat pe plaiurile carpatice, şi nu numai aici. Faptul e explicabil prin „adeziunea totală şi spontană a poporului român la frumuseţile poetice şi la simbolismele, cu implicaţiile lor rituale sau speculative, ale baladei" (129, p.238), dar şi prin bogatele sugestii pe care ea le oferă cercetătorilor interesaţi de istoria ideilor şi de metamorfoza motivelor ritualice în timp, căci Mioriţa „codifică entităţi vectoriale ale culturii şi naturii umane" (56, p.366).

Trecând cu vederea tendinţele de ideologizare a sensului (dacă Mioriţa reprezintă „pasivismul" sau „activismul" poporului român), reţinem din majoritatea studiilor două idei importante: faptul că Mioriţa îşi are geneza într-un timp extrem de îndepărtat, cu siguranţă

precreştin, şi că reflectă o atitudine mito-religioasă definitorie pentru comunitatea care a elaborat-o. Nu aderăm! i totalitate la lectura efectuată de N

rrestinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

85

— Din pricina forţării uneori a motivelor spre a intra în Brf ritualistă preconizată61, a speculaţiilor antropocentriste a rate a derivării totemice a substratului ritualic (o altă exa? a instjtuită în antropologie odată cu scrierile lui Frazer şi rwkheim) – dar evidenţierea relaţiilor dintre simbolismul baladei-colind şi cel al miturilor vegetaţiei ni se pare dreptăţită. Tocmai calitatea acestora de a fundamenta sistemul ritualic al religiilor cosmice pe axa moarte-înviere deschide o amplă perspectivă de analiză şi interpretare nu numai a Mioriţei, ci şi a tradiţiilor societăţilor ţărăneşti din sud-estul Europei în general. Nu ştim în ce măsură epuizează conotaţiile mito-religioase ale Mioriţei lectura textului printr-o grilă „sacrificială" (au mai existat asemenea tentative, inclusiv o analogie între moartea păstorului şi cea a mesagerului trimis de geto-daci spre Zalmoxis) ori „iniţiatică" (N. Brânda urmăreşte vers cu vers catabaza – regressus ad uterum/descensus adinferos – „epopteia" şi transfigurarea – renaşterea eroului mitic pe o nouă treaptă de existenţă), dar cu siguranţă că răzbat dintre versurile ei sonuri ancestrale referitoare la o interpretatio mortis specifică societăţilor agricole încă din neolitic, la consubstanţialitatea mistică om-cosmos, la transformarea „terorii istoriei" într-o alternativă suportabilă a existenţei.

Conotaţiile religioase ale Mioriţei rămân însă în bună parte exterioare conştiinţei omului contemporan, în ciuda încercării unor filosofi de a le asimila transfigurării spiritului în elemente, ori a unor teologi de a le subsuma strict binomului moarte-înviere din modelul hristic. Puţini înţeleg astăzi că Mioriţa, mai ales în varianta colind, trebuie considerată nu doar ca o simplă piesă folclorică ce se cântă la fereastră în

Miturile zeilor vegetaţiei, în mare vogă, încă, în rândul

antropologilor europeni (vezi M. Eliade, 138, p. 12 sq), sunt, după opinia noastră, insuficient conturate în tradiţia românească.

86

Vasile Avram seara de Crăciun (chiar dacă unii cercetători remarcă reta, ei cu repertoriul funebru), ci ca o concentrare poetică a utn, veritabil ritual liturgic. Vom vedea mai încolo cum toate colin dele din patrimoniul popular au caracter de rostire sacră oţ ciind, în spaţiul-timp în care se desfăşoară, un ceremonia iniţiatic cu reverberaţii sanctificatoare asupra întregii comu. nităţi şi a întregului an. Textul însuşi ne sugerează o relaţie misterică între om şi divinitate (izomorfă aici cu însemnele cosmosului) susţinută de schema arhetipală a transcender» fiinţei. Chiar dacă lipsesc elementele exoterice ale ritului ecleziastic, iar divinitatea nu e cea statuată de dogmatica creştină, colinda era cândva resimţită atât de către actanji cât şi de către receptori ca parte integrantă a unui complex ritualic cu funcţii eshatologice moştenit pe linia unei tradiţii vii şi neîntrerupte şi adaptat viziunii cosmice în care s-a înveşmântat credinţa creştină în sud-estul Europei.

Nu e vorba însă, precum vom vedea, de o simplă transfigurare biblică a proiecţiei zeului cosmic în elemente şi cu atât mai puţin de contaminarea unor arhetipuri creştine prin regresiunea sensurilor spre paradigma antropologică a miturilor originare – cum ne îndeamnă să credem unii cercetători care pun carul înaintea boilor62 – ci de o viziune

62 Pe urmele lui Coşbuc, Blaga, Stăniloaie şi ale altor susţinători ai semnificaţiei creştine a Mioriţei, antropologul Gheorghiţă Geană identifică în păstorul, măicuţa bătrână, oaia şi nunta din baladă patru mari „arhetipuri creştine" care, transpuse în folclor, s-au integrat unui orizont spiritual în care nu vechimea motivului contează ci „gradul de participare" a lui la „principiul absolut" care e Dumnezeu. Articolul său, publicat în Viaţa Românească nr. 1 – 2 1995, a stârnit pe bună dreptate contrareacţii vehemente (vezi între altele George Şipoş „Arhetipuri creştine în Mioriţa?", în România Literară nr. 24 – 25 1995; Ion Filipciuc, Limitaţie la Mioriţa în Mioriţa, nr. 1, 1996; Nicolae

Constantinescu, Certitudini şi căutări în folcloristica actuală, în Studii şi comunicări de etnologie, Sibiu, Tom XI, 1997), din pricina unei confuzii de termeni. Gh. Geană încearcă să convingă că „în viziune creştină arhetip înseamnă altceva decât într-o viziune rreştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

87

mbolică a divinităţii care, rămânând transcendentă în ic-s abs0Ută, îşi manifestă atributele (energiile) în

(d lăil dii i

a cosmosul jalonat de aştri (de entităţile divine misterice macrfjce ei platonismului) şi în microcosmosul uman capabil să le (înteze sacrul şi să şi-l conştientizeze. Lumea e un imens f-riplu în care rezonează spiritul divin, o amplă construcţie trobiologică similară celei prin care filosofia şi arta greco-romană din perioada clasică încerca să depăşească criza teologică determinată de căderea în desuetudine a zeilor homerici şi hesiodici şi, pe de altă parte, să integreze religia misterelor cu raţionalitatea intuiţiei divinului63

Viziunea din Mioriţa nu este străină nici de maniera în care Sfinţii Părinţi ai Bisericii au gândit raportul om-cosmos-divinitate şi de modul în care era perceput universul religios înainte de a fi excesiv raţionalizat de către doctrinele post-patristice. Maxim Mărturisitorul introdusese în gândirea extra-creştină" (Mioriţa, nr. 2 1996, p. 57). Aşa cum am mai spus, însă, nu motivele creştine au alunecat spre orizontul mitic precreştin (caz în care ar fi îndreptăţită întrebarea ironică a lui I. Filipciuc: „au fost daco-romanii, creştinaţi între primii europeni, atât de recalcitranţi faţă de noua religie încât îndată ce şi-au însuşit simbolurile creştine fumdamentale n-au ştiut a face altceva cu ele decât să le pervertească în simboluri cu semnificaţie păgână?" – (op. cit. p. 63), ci, dimpotrivă, arhetipurile, simbolurile şi miturile originare au fost resemnificate la un moment dat în paradigmă creştină (vezi infra). „Nu trebuie să fii neapărat etnolog sau antropolog de profesie – observă pe bună dreptate N. Constantinescu – pentru a sesiza că autorul/autorii textelor biblice, cât şi neştiutul creator al Mioriţei au recurs a aceleaşi semne culturale, pe care le-au resemantizat în funcţie

de natura mesajului şi de orizontul lor de viaţă" (op. cit. p. 41).

Referirile autorilor greci şi romani la o divinitate unică, cu atribute cos-JP ce, sunt extrem de numeroase. Într-un apendice la Legile lui Platon, Epinomis elogiază sacralitatea celestă; poetul Manilius se închipuie preot în „Templul Lumii"; Dio Chrisostomul propune o iniţiere care nu te obligă i-a te închizi în capela strâmtă unde sunt celebrate de obicei misterele;

utarh afirmă că „această lume este un templu foarte sfânt şi de o măreţie absolut divină" etc. (38, p. 62 sq.)

88

Vasile Avram teologică a timpului conceptul de Liturghie

Ilustrând funcţia Bisericii Ortodoxe de a fi pe pământ e reprzntare vie a simfoniei transcendente intonate în juri] divinităţii de către cetele îngereşti. În viziunea lui, ca şi ac & lorlalţi Sfinţi Părinţi, de altfel, cultul creştin depăşeşte prjr semnificaţie funcţia vizibilă desfăşurată în spaţiul îngust a templului, asumându-şi puterea de sanctificare şi de mântuire nu numai a întregii umanităţi ci şi a întregului cos moş, în conformitate cu moştenirea profetică lăsată de Cuvântul întrupat. Aşa cum Biserica este o lume (lumea celor uniţi întru Hristos), tot aşa lumea este o Biserică Cosmică „a cărei navă este realitatea simţurilor şi al cărei cor este realitatea spiritului" (13, p.332) 6\ adică o proiecţie a spiritului divin în lumea însufleţită de energiile primordiale ale creaţiei Ceea ce corespunde întru totul spiritualităţii societăţilor tradiţionale care, prin creştinare, au îmbrăcat Vestea cea Bună adusă de Evanghelii în vechiul veşmânt al gândirii magico-simbolice prin care omul se raporta, după modele arhetipale, la univers – omul situat între fire şi fiinţă, „omul inel" şi „omul laborator" în accepţiunea dată termenilor de către acelaşi Maxim Mărturisitorul.

Căci dacă într-adevăr numai prin creştinism moartea capătă semnificaţii soteriologice precise, ca valorizare a timpului ireversibil al vieţii în prezentul etern al divinităţii, trebuie remarcat şi că numai într-o accepţiune de cuprindere cosmică a fiinţei eonul post-eshatologic poate recupera şi valorile existenţei terestre65, fără

de care ar rămâne o simplă abstracţiune inadecvată şi inutilă credinţei în mântuire. Religia, ca fenomen complex, primordial – ontologic, psihologic

64 Biserica, spune şi Crainic, e „imaginea hieratică a cosmosului restabilit în sfinţenie prin Iisus Hristos" (94, p.339).

65 „Eternitatea ce se va instala la sfârşitul timpului va fi o concentrare a întregului timp, împreună cu eforturile făcute de oameni" (315, p. 181).

creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

89

În acelaşi timp – nu se poate limita, într-o perspectivă? f Qpologică autentică, nici la o hierofanie îngustă destinată „popor ales" pe baza unui legământ livresc transmis pe r „e sacerdotală şi nici la o doctrină de esenţă panteistă prin are spiritul omului este gândit ca parte a unui spirit cosmic impersonal şi difuz.

Tocmai de aceea, în încercarea de a aplana contradicţia dintre abstracţiunea extremă (supravieţuirea omului ca idee) şi concreteţea carnală (resurecţia cu trupul) ortodoxia însăşi a asimilat, precum vom vedea, motive mito-simbolice din patrimoniul arhetipal al religiilor cosmice. Supravieţuirea postumă într-un paradis al senzaţiilor angelice şi al iluminării conştiente de sine presupune o transfigurare globală a umanităţii unite ontologic cu natura", căci „fiecare persoană umană e într-un fel un ipostas al întregii naturi cosmice, dar numai în solidaritate cu ceilalţi" (315, p.324). Omul, spun Părinţii Bisericii, este punte de legătură între natură şi divinitate (prin calitatea lui de a fi chip din chipul divin şi de a avea acces, prin intermediul energiilor necreate, la „lumea de sus"), recipient natural topind în mişcarea spiritului său „diviziunile creaţiei" (Maxim Mărturisitorul), microcosm în care se oglindeşte universul, „văzător al creaţiei văzute şi iniţiat în cea inteligibilă" (Grigore de Nazianz). Capacitatea lui de îndumnezeire (theosis) îi dă posibilitatea ca încă din timpul vieţii terestre să participe, prin intermediul persoanei te-andrice a lui Iisus Hristos – respectiv prin trupul necontenit revelat al acesteia, care este Biserica – la misterul abolirii spaţiului şi timpului, să devină el însuşi „nemuritor

prin har"?. În sinergie cu divinitatea, să regleze mişcările sferelor cereşti. Nu însă prin „autonomie anomică", prin complacerea în tranzitoriile „tunici de piele" pe care Le-a primit după Căderea din Rai, prin atribuire de autodeterminaţii personal-jste, ci fructificând însuşirea celor cinci simţuri de a findrumătoare elementare ale puterilor sufletului", de a per

90

Vasile Avram cepe „raţiunile din lucruri" şi, în consecinţă, de a transfigur. spiritual lumea în care l-a aşezat accidentul naşterii66.

Pe parcursul timpului, sensul acestor relaţii s-a pierduţi bună parte atât din gândirea laică, modelată de princip, logice pozitiviste, cât şi din cea religioasă, prizonieră a urio, reelaborări conceptuale din ce în ce mai înguste şi mai at stracte. „Astăzi avem dificultăţi în a înţelege profund; raţionalitate a actelor bisericeşti (taine, slujbe, cicluri de sâr bători, rugăciune, asceză, pocăinţă) pentru că suntem împiedicaţi de concepţia unidimensională, plană, pe care o avem asupra spaţiului şi timpului. Căci în Biserică domină o cre§

tinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

91

66 Este o. concepţie optimistă asupra destinului omului, preluată şi amplii cată în zilele noastre nu numai de către N. Berdiaev şi alţi scriitori-teolog ortodocşi de orientare neopatristică, ci şi de unii gânditori apuseni porni în căutarea unei alternative optimiste la viziunea catastrofică dezvoltată ţ, în sânul creştinismului de către expansiunea excesivă a ştiinţei şi tehnicii între aceştia se situează şi Teilhard de Chardin care, aglutinând religia cu ştiinţa şi cu filosofia, redeschide spiritului perspectiva cosmică demolată sistematic de către pozitivismul ştiinţific şi existenţialismul postbelic, în viziunea sa, care a făcut mare vogă chiar şi între scepticii sau agnosticii Occidentului modern (Eliade o include între „modele culturale" paralele cu istoria religiilor – 138, p.23 sq.), omul este „nu centru static al lumii, cum s-a crezut timp îndelungat, ci ax şi săgeată a Evoluţiei" (328, p.20). În „ui zeala universului" la care participă deopotrivă materia şi spiritul, rezonanţa „milioanelor de vibraţii umane", „tensiunea crescândă" a

Noosferei, „unificarea seminţelor Gândirii" converg, într-o sinergie extatică şi iubitoare care cuprinde şi pulsaţiile celei mai îndepărtate galaxii, spre un Punct Omega identificat în cele din urmă în Iisus Hristos, unde „se adiţionează şi se adună, în deplinătatea şi integritatea sa, cantitatea de conştiinţă degajată încetul cu încetul de Noosferă pe Pământ" (328, p.235). Avem de a face cu o proiecţie a Vârstei de Aur într-un timp şi spaţiu infinit din care lipsesc răul, entropia şi contradicţiile şi în care întreaga materie cosmică devine susceptibilă de sanctificare. O viziune de o amploare şi măreţie faţă de care, spune Mircea Eliade, „cea mai fantastică exaltare a unui bodhisattva pare modestă şi lipsită de imaginaţie" (138, p.25), dai care, spunem noi, se desfăşoară exclusiv în cadrele unui intuiţionism energetic lipsit de orice fundamentare antropologică, şi care va da apă la moară panteismului vitalist al spiritualităţii Newăge.

I ale" (244, p. 124) decât cea raportată la succesi-altă cosmo JJ acţeO'r reprezentării. Una normată în acelaşi unea prim Q m\slefi de cunoaştere senzorială şi de timP rulare simbolică, o „mişcare statică" perceptibilă cu transiigu respiraţie tainică a sferelor divine – în z altceva decât ne îndeamnă să credem textele de oncendă ateist-ştiinţifică şi, deopotrivă, teologiile mumifi-pf-e în scheme aride şi înguste care, în loc să-l atragă, îl îndepărtează pe omul contemporan de la taina credinţei.

4. Discreditarea religiei

Pentru a înţelege mai bine cadrele de semnificaţie specifice creştinismului cosmic, ca şi locul pe care l-ar putea ocupa într-o eventuală teorie generală a religiilor, e nevoie de o scurtă trecere în revistă a ideilor din perspectiva cărora e studiat astăzi fenomenul religios, chiar dacă mulţimea şi diversitatea acestora îngreunează nu numai definiţia lui ca fenomen antropologic general ci şi găsirea unei căi, oricât de înguste, spre înţelegerea completă şi sigură a uneia măcar dintre multiplele sale manifestări existenţiale. Se ştie acum că indiferent din ce unghi ar fi abordată – filosofic, sociologic, psihologic, istoric, etnologic etc. – religia se sustrage unei categorizări noetice şi cu atât mai mult unei analize de factură ştiinţifică, aşa cum ar reclama

exigenţele epistemologice ale zilelor noastre. Este şi motivul pentru care unii cercetători – Dumezil, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss etc. – propun renunţarea la orice tentativă de cuprindere globală şi unitară a fenomenului şi limitarea studiului la dimensiunile lui etnologice, istorice, sociologice sau mitico-magice, adică la acele coordonate care să pună în evidenţă tocmai diversitatea, mutabilitatea, polifonia structurală a relaţiilor religioase.

Fiindcă, din punctul de vedere al ştiinţei, religia, a fapt, nu există. Există numai diferitele religii, ca procese jj serate în ansamblul istoriei şi condiţionate de factori cultural sociali, economici şi politici, faţă de care subiectul religios Sf raportează condiţionat de constituţia sa psihică şi şi, funcţionalitatea diferitelor straturi care o compun. Sacru spune Michel Meslin, se defineşte ca o relaţie între hon\ religiosus şi o realitate transcendentă pe care o socoteşte a fi superioară şi prin care „înţelege să respingă angoasa fuţi damentală a propriei sale existenţe". Dar am încerca zada nic să surprindem statutul concret al acestei relaţii, în car; obiectul credinţei se confundă cu subiectul. Ea se manifest; exclusiv prin concepte, mituri, simboluri care nu sunt nicio dată decât nişte limbaje umane încercând să aproximeze prin imanentizare, o forţă superioară ordinii naturale a lucrurilor. „Nu există deci, în acest sens, religie susceptibilă di analiză ştiinţifică, decât în multiplele experienţe religioase alt umanităţii" (238, p. 9).

De remarcat că până în urmă cu două-trei secole nimen nu s-ar fi în cumetat să aşeze religia sub lentila cercetări critice şi cu atât mai puţin să pună la îndoială esenţialitates să ontologică, rolul său primordial în definirea fiinţei umane şi în explicarea ritmurilor universului. A crede în Dumnezeu en un lucru atât de firesc încât numai un nebun s-ar fi încumeta să întrebe: de ce? întreaga literatură religioasă era con sacrată modalităţii credinţei, conjuncţiei sale cu imaginea subiectivă ori obiectivă a divinităţii, înţelegerii dogmelor, teore tizării diverselor manifestări ale divinului în lume, hermeneu

ticii textelor sacre şi nicidecum îndoielii sau – horribile dictu! negării valorii obiective a credinţei. Nici gânditorii greci, pe care unele texte de propagandă ateistă contemporană îi în vocă drept precursori ai criticii religiei, n-au pus în discuţie valabilitatea credinţei într-o ordine supranaturală, ci doar de gradarea reprezentării acesteia în mentalitatea mulţimilor

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

93

ele antropomorfizării divinului, transformarea mitului eXCrealitate arheică în istorie falsă67. Cu atât mai puţin erau dispuşi la îndoială exegeţii creştini ai Evului Mediu, axaţi o imagine teocentrică a lumii şi preocupaţi cu precădere de reflectarea chipului divinităţii în om şi în natură. În buna tradiţie augustiniană, mediile catolice occidentale aşezau credinţa la temeiul înţelegerii (fides quaerens intelectU) şi al vieţii. Dumnezeu era Binele Suprem, perfecţiunea, raţiunea tuturor lucrurilor, aşa încât era de neconceput o existenţă fără credinţa în El. Mai mult, sub influenţa scrierilor areop-agitice, mai ales în Răsărit, credinţa îşi asumase şi taina „întunericului luminos", viziunea mistică, iluminarea. A crede preceda şi condiţiona pe a face şi a şti, raţiunea fără revelaţie nu putea fi decât pierdere a fiinţei. Eventualele contradicţii dintre sensibilitate şi cunoaştere se aplanau în dogmă, înţeleasă ca „o sinteză unică a tot ceea ce Revelaţia ne cere să credem şi tot ceea ce raţiunea ne îngăduie să înţelegem" (163, p.465).

Abia odată cu apariţia scientismului, cu fărâmiţarea şi disiparea imaginii globale asupra realităţii obiective, cu desa-cralizarea cunoaşterii ca urmare a ascensiunii epistemologiei pozitiviste a apărut întrebarea dacă nu cumva religia e o simplă formă de manifestare a unei iluzii. Devreme ce nu-şi găsea locul pe scara de valori a ştiinţei, devreme ce obiectul ei era un concept neexperimentabil şi nedemonstrabil, devreme ce omul putea trăi foarte bine şi fără Dumnezeu (să ne amintim de răspunsul dat de Laplace lui Napoleon), la ce bun să mai păstrezi acest lest care nu face decât să întârzie ori să îngreuneze zborul spre desăvârşirea vieţii în cadrele ei fireşti, adică terestre? Lumea ştiinţifică îşi crea iluzia că se

67 „Nu în numele unui ateism fundamental, ci, de cele mai multe ori, sub imboldul unei pietăţi mai exigente şi în numele unui sentiment mai acut despre transcendenţa divinului" (238, p.23)

94

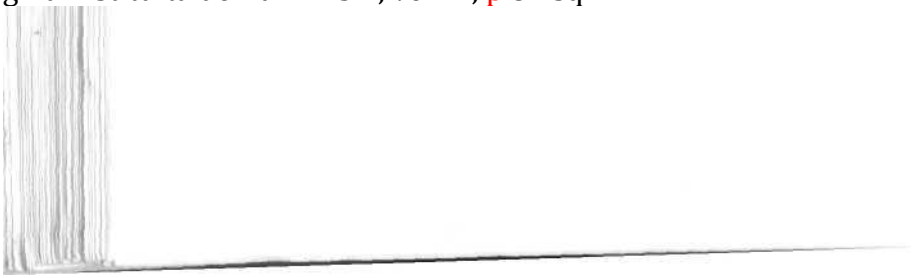
Vasile Avram îndreaptă spre o epocă a plenitudinii senzoriale, a valoriza cunoaşterii în cadrele experimentului pragmatic, a eliberq, omului de frica în faţa cosmosului necunoscut, de povar; elementelor, de agresiunea spiritelor de religie şi de mit. D, pe această poziţie, iluminismul, şi cu deosebire enciclo pediştii francezi, au pornit, în numele raţiunii triumfătoare, 8 încrederii nemijlocite şi totale în valorile ştiinţei, lupta împotriva „obscurantismului", „superstiţiilor" şi „misticismului creştin care ameninţau, din punctul lor de vedere, demnitatea, libertatea şi valoarea cunoaşterii umane68. Din aces unghi de atac, cea mai la îndemână ţintă era religia. „U urma urmei, observă unul dintre exegeţii americani ai Epoci Luminilor, cel mai aprig strigăt de bătălie al Iluminismului ecrassez / infame, a fost direcţionat tocmai împotriva creştinătăţii, a dogmei creştine sub toate formele, a instituţiilor creştine, a eticii creştine şi a viziunii creştine a omului" (Peter Gay, The enlightenment – The rise of Modern Păgânism, New York 1966, p.59) 69.

Era însă un simplu foc de vreascuri care nu avea puterea nici să dizolve din conştiinţa mulţimilor aspiraţia spre transcendenţă şi recursul la divinitate în momentele decisive ale existenţei şi nici măcar să-şi generalizeze efectele în rândul tuturor oamenilor de ştiinţă şi de cultură ai vremii. A urmat, cum era de aşteptat, o contrareacţie afectivă din partea romantismului, în urma căreia reprezentanţii diverselor curente antropologice ale secolului trecut au încercat, fiecare în parte şi fiecare pe limba sa, să abordeze credinţa în fenomene supranaturale nu printr-o negare vehementă (a cărei stridenţă putea stârni efecte contrarii) ci prin cercetarea

68 „Iluminism (Aufklärung) înseamnă traducerea în obiecte ale cunoaşterii a tot ceea ce este dat pur – pozitivităţile – şi a tot ce este doar crezut" (286, p.9).

69 Pentru mai multe amănunte privind schimbarea de

paradigmă instituită de Iluminism, vezi 7, p.82 sq.



Întifică sistematică a manifestărilor sale semnificative şintr-o obiectivare a motivaţiilor sale psihosociologice. pn De-acum, problema nu consta atât în întrebarea dacă fenomenul religios este nociv sau nu pentru mentalitatea lui homo sapiens (fusese depăşită viziunea îngustă a iluminismului anticreştin), cât în cea dacă situarea fenomenului pe o scară de valori acceptabilă din punctul de vedere al avântului ştiinţific este posibilă. A. Comte împărţise, precum se ştie, perioadele umanităţii în teologică, metafizică şi pozitivistă, jalonând filosofic şi sociologic teoria evoluţionistă instituită prin observaţiile lui Lamarck şi mai apoi prin Originea speciizora lui Darwin. Convinşi şi ei că religia va dispare definitiv din conştiinţa umană pe măsură ce ştiinţa va răspunde la întrebările care tulbură încă naturile contemplative, antropologii secolului al nouăsprezecelea şi-au propus nu numai să identifice originea şi să explice evoluţia religiei – după modelul originii speciilor – ci şi să-i analizeze în amănunţime structurile şi să-i documenteze ştiinţific lipsa de fundament existenţial. Metoda de lucru era, firește, una bazată pe observaţie, pe experiment şi pe compararea datelor colectate din realitate70, în special din rândul unor bolnavi psihic (mulţi savanţi erau convinşi de originea patologică a sentimentului religios) ori al unor comunităţi primitive care, printr-o fericită întâmplare, au supravieţuit spre a ilustra evoluţia umanităţii de la sălbăticie, prin barbarism, la civilizaţie", cum se exprimau fondatorii antropologiei ştiinţifice.

Cu cât se extindea cercetarea pe orizontală, dar mai ales °u cât se pătrundea mai adânc în structura riturilor, credinţelor şi

comportamentelor religioase, cu atât datele veneau să pună în evidenţă absurditatea, ridicolul şi, uneori, tra vorba de a studia în mod clinic homo religiosus folosind metodele exPerimentale ale ştiinţelor exacte" (238, p. 47)

96

Vasile Avram monstruozitatea actelor religioase. Pentru ochii unui epean deprins cu gândirea raţională, cu civilizaţia şi cu namentul gustului, toate acestea erau pur şi simpi revoltătoare. „Cine priveşte, din punct de vedere strict vjt3 practicile rituale ale triburilor primitive bazate pe schingim, pe mutilări, pe autodafeuri, feluritele suferinţe ale ascezeloi sacrificiile colective de vieţi omeneşti, procedurile anumite culturi religioase trebuie să aibă o impresie de-a dreptul 4 absurd" (291, p. 199).

Maniera de investigare şi interpretare antropologică; rămas, în linii generale, aceeaşi până în zilele noastre. Far; a ţine prea mult seamă de diferenţele dintre modul de gândire al cercetătorilor şi cel al comunităţilor cercetate, an tropo log iile ştiinţifice se revendică mai ales de la ideile dai winismului social şi ale materialismului cultural conforir cărora religia răspunde, asemeni altor componente ale su prastructurii, unor „funcţii economice, politice şi psihologice" fără a exclude însă „rolul halucinaţiilor şi al obsesiilor în cor stituirea unor credinţe iraţionale" (178).

Cu toate că, în locul străduniei de a-i salva pe purtătorii loi din mizerie şi ignoranţă prin convertire la religiile civilizaţie occidentale, de care erau stăpâniţi misionarii catolici, ori de a condamna în chip marxist „opiul popoarelor", se încearcă investigarea pur ştiinţifică a unei alternative existenţiale juxtapuse drepturilor omului la o identitate culturală specifică şi se tolerează menţinerea unor structuri pitoreşti şi exotice ca într-un muzeu viu al atitudinilor şi comportamentelor aberante – reminiscenţe ale unei perioade vetuste şi revolute din istoria genului uman – concluziile sunt clare: cu cât înaintezi mai profund spre rădăcinile fenomenului religios, cu atât

apare mai pregnant lipsa fundamentării sale logice.

De regulă, sunt căutate cu lumânarea contradicţiile, aberaţiile, credinţele şi comportamentele stranii, chiar dacă ele au o minimă relevanţă în complexul antropologic religios

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 97

nităţii-Astfel, de pildă, dacă tribul indian Jivaro din a Ulldor crede că omul poate avea trei suflete – unul ordinar, Ecua (a un moment dat se mistuie în ceaţă, un altul numit care poate fi captat din desişul pădurii în urma deplinirit unor probe iniţiatice, şi un al treilea numit musiak, „dică răzbunătorul, care se trezeşte în locul unui arutam în momentul când posesorul lui este ucis (178, p.257) – e o bă concludentă că una dintre credinţele cele mai răspândite ale religiei, cea în existenţa unui suflet unic şi nemuritor, nu este exclusivă şi, prin urmare, nu are o justificare axiologică exhaustivă. Sau: dacă tribul Kai din Noua Guinee utilizează pentru dialogul cu divinitatea nu numai rugăciunea şi sacrificiul ci şi linguşirea, mituirea şi escrocarea iar unele populaţii aborigene din Canada chiar şi ameninţarea (ceea ce contravine şi dihotomiei operate de Frazer între religie şi magie pe principiul captatio benevolentiae vs control al puterii) rezultă că divinitatea nu e privită peste tot ca o realitate numinoasă absolută şi impenetrabilă, ci şi ca un simplu partener de tranzacţii existenţiale.71 Numeroasele variante de Ghost Dance (Messiah craze) sau de Cargo Cult specifice unor populaţii din America, Africa şi Melanezia demonstrează şi ele, în viziunea antropologiei materialist-culturale, ridicolul credinţei în învierea morţilor. Dacă cineva poate să creadă că strămoşii de mult dispăruţi vor reveni în locurile natale îmbarcaţi pe cargouri încărcate de mărfuri europene spre a restaura un fel de vârsta de aur caracterizată prin consum fără muncă şi prin aplanarea instantanee a convezi şi alte exemple inventariate de acelaşi M. Harris în Our Kind – Who We Are; Whwre We Came From; Whwre We Are Goiitg, Harper Peren-nal. 1990, p. 410 sq. şi însoţite de argumente derivate din ceea ce am Putea numi, cu un termen similar celui folosit de adepţii metodei fenomenologice – dar opus finalităţii acestuia – „generalizarea antropologică" (vezi

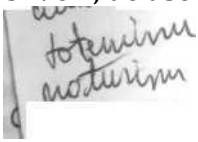
flictelor, e clar că religia decade uneori în absurdităţi jenante care trebuie combătute72.

Justificările socio-economice nu sunt mai puţin folosite De pildă, interzicerea religioasă a incestului este motivată prin faptul că, în ciuda atracţiei subconştiente pentru corni. terea lui (complexul Oedip freudian) reacţionează, latent conştiinţa perturbărilor în continuitatea şi stabilitatea sociodemografică pe care le-ar putea produce relaţiile matrimoni. ale strict endogame (fertilitate slabă, dereglări genetice, degenerescenta relaţiilor sociale etc). E mai eficientă, se spune, o obligaţie motivată religios, de tip tabu, decât una juridică sau igienică, aşa încât credinţa trebuie înţeleasă şi tolerată. Dacă în privinţa interdicţiei consumului cărnii de porc la unele popoare semitice Durkheim încă nu se putea pronunţa în ce măsură vizează calitatea acesteia de lucru impur sau, dimpotrivă, de lucru sfânt (126, p.375),

noile antropologii au descoperit în substratul ei tot o cauză economică: faptul că acest animal, a cărui creştere solicită condiţii de umbră şi umezeală, nu se poate adapta climei deşertice a Orientului Mijlociu. La fel în ce priveşte interdicţia tăierii vacilor în India: fiind indispensabile unei populaţii în continuă creştere, care se foloseşte de ele pentru tracţiune, alimentaţie (laptele), îngrăşarea ogoarelor şi întreţinerea focului (cu balegă uscată), trebuia eliminată orice tentaţie de a

72 Dincolo însă de interpretarea simplistă, bazată exclusiv pe studiul morfologic al fenomenelor, cultele de acest fel relevă o coerenţă internă structurată pe vechi simboluri şi aedinţe eshatologice şi milenariste. „Este imposibil, spune M. Eliade, să pătrundem semnificaţia diverselor cargo-cults şi să apreciem corect sensul lor extraordinar fără să ţinem seamă de o temă mitico-rituală care joacă un rol fundamental în religiile melaneziene: reîntoarcerea anuală a morţilor şi reînnoirea cosmică pe care aceasta o implică" (134, p.125).

3. Vezi, de asemenea, şi Our



…yi ea o temă de adânci şi niroverse între antropologi. I s-a căutat începutul în animism (credinţa în spirite), animaţism/dinamism (sindromul mana. credinţa că obiectele din natură posedă o energie magică intrinsecă), fetişism (înclinaţia iraţională de a diviniza artefacte umane), cultul morţilor (deprinderea – iniţial de natură igienică – de a înhuma sau incinera cadavrele, iar apoi, pentru solemnizarea momentului, de a o însoţi de un anumit ritual), totemism (credinţele şi riturile consacrate unor stranii strămoşi arhetipali din regnul animal sau vegetal care corespundeau „ştiinţific" teoriei descendenţei omului din maimuţă) sau pur şi simplu naturism (teama instinctuală a omului primitiv în faţa fenomenelor imprevizibile ale naturii). Mai târziu, motivaţiile au fost reduse, cum spuneam, la cauze de natură economică, politică, socială, demografică, psihologică, morală ş.a.m.d. Feuerbach, de pildă, vede în religie o formă de proiecţie exteriorizată a dorinţelor; Freud o „nevroză obsesională universală a omenirii"

marcată de o suită de rituri consecutive actului uciderii, din motive psihanalitice, a „Tatălui hoardei primitive" de către concurenţii sexuali mai tineri; C. Lévi-Strauss o expresie a tendinţei de extrapolare relaţională, în gândirea sălbatică, a legilor naturale; R. Girard o dezvoltare a „mimesisului de apropiere" şi a „mecanismu-[ui victimar" specifice perioadei de trecere de la animal la om, în vreme ce teoreticienii marxişti de diverse orientări reduc religia la o simplă farsă înscenată de către clasele exploatatoare celor umili şi săraci, în scopul de a-i ţine mai lesne în jug.

Nu lipsesc din arsenalul gânditorilor contemporani fiu vulgarizatoare sau fanteziste, fie că vin din tabăra ateişti militanţi, fie din cea a spiritualiştilor pledând înfocat pentrrecunoaşterea existenţei unei realităţi transcendente. / cum reiese dintr-o carte publicată în 1967 şi devenită reperjţ best-seller în lumea ştiinţifică (The Nacked Ape, Dell P, lishing Group, Inc. New York, 1984), Desmond Morris este convins că „this strânge pattern of animal behavior" (adică religia) nu este decât dezvoltarea exacerbată a tendinţei bi-ologice fundamentale moştenite direct de la strămoşii noştri din lumea maimuţelor de a ne supune individului celui mai puternic şi mai de temut al grupului în care suntem constituiţi. Cum se explică totuşi faptul că, deşi „zeii" există printre noi, imaginea lor a fost transcendentalizată? Simplu, ne spune D. Morris: pe măsură ce vânătoarea devenea o îndeletnicire mai degrabă a inteligenţei decât a forţei, conducătorul tiran a trebuit să dispară şi în locul lui să se înalţe o „maimuţă goală" mai tolerantă şi mai cooperantă. Cum însă nici aceasta nu putea răspunde tuturor exigenţelor existenţiale ale grupului, a rămas printre membrii săi nostalgia unei figuri atotputenice în stare să-i ţină sub control, iar „locul vacant a fost umplut prin invenţia unui zeu" (p.147) 73.

Punctul de vedere al filosofiei a fost însă, începând din

antichitatea greco-romană până în zilele noastre, ceva mai

73 Pentru alte teorii de ultimă oră asupra originii religiei, vezi Stewart Elliot Guthrie, Faces in the Clouds – A New Theory of Religion, Oxford University Press 1993 (o transfigurare a mitului lui Narcis înţeles ca tendinţă înnăscută de venerare şi, în consecinţă, de transcendentalizare a chipului uman idealizat); Ruether Rosemary Radford, Gaia and God – An Eco-feminist Theology of Earth Healing, Harpl, 1992; Dudley Young, Origini of the Sacred: the eestasies of Love and War, St. Martin Press, 199H Robert J. Gillooly, AII aboui Adam and Eve; How We Came to Believe ti Gods, Demons, Mi, ades and Magica/ Rites, Prometheus Books, 1998 etc. etc.

rrestinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

101

chiar dacă unii dintre gânditori au susţinut în repenU rânduri incompatibilitatea celor două modalităţi citate festare a spiritului uman, religia şi filosofia. Fie că prob-râian era pusă din perspectivă teologică (demonstrarea ex –tenţei lui Dumnezeu, id est motivaţia credinţei, cu ajutorul şi în intermediul raţiunii), fie că, în căutarea metafizică a unui pens a vieţii şi al lumii, se ajungea inevitabil la „principiul ultim" „realitatea supremă", „transcendenţa în act" – id est divinitatea – n-au lipsit niciodată judecăţile asupra resorturilor ontologice sau gnoseologice ale credinţei. Filosofia are, prin însăşi vocaţia ei, o aderenţă la substratul ultim al existenţei care e şi subiectul aspiraţiei spre transcendenţă a omului de pretutindeni şi dintotdeauna. Dacă în antropologie se face o oarecare distincţie între mit şi religie, din punct de vedere filosofic conceptele sunt adesea convergente, reductibile în ultimă instanţă la modalitatea apropierii unor fenomene care ies, în general, de sub tutela gândirii logice şi se pierd în ascunzişurile intime ale spiritului. Abia din necesitatea de a departaja „religiile cărţii" de manifestările religioase bazate pe intuiţia şi percepţia naturală a sacrului ori pe reprezentările politeiste ale divinităţii, pentru identificarea unor stadii distincte în evoluţia sentimentului şi a cunoaşterii transconştiente, inclusiv binomul cunoaştere naturală-cunoaştere revelată, s-a operat dihotomia

mitologie-teologie şi, respectiv, mit-religie.

De altfel, conştiinţa filosofică, susţine G. Gusdorf, s-a născut din conştiinţa mitică, din necesitatea acesteia de a se afirma încă de la origine ca reflectare a structurii universului (177, p.11). La început mitul nu are nevoie de explicaţii, el se hrăneşte din sine însuşi după principiul unei tautologii: lumea este pentru că este, zeul o tutelează pentru că este zeu. Cu timpul însă se iveşte nevoia unei raţionalizări şi a unei fixări a reflexelor în jurul unor concepte generale statuate drept cadre de explicare a lumii. Filosofia propriu-zisă a apărut în

102

Vasile Avram momentul când o conştiinţă reflexivă s-a detaşat constrângerea arhetipală a mitului şi de reiterarea lui în rituri pentru a-şi pune întrebarea tip, consacrată penin, zilele noastre de către Heidegger: de ce există ceva mai fă grabă decât nimic? Cu alte cuvinte, a căuta sâmburele uny adevăr manifest (aietheia) în nebuloasa mişcătoare şi nes tatomică a lumii, a integra realitatea (inclusiv eul gânditor care o contemplă) într-o schemă axiologică viabilă în eterni, tate.

Aserţiunile au oscilat mereu între subiectiv şi obiectiv, între realitatea simţurilor şi cea a intuiţiei, între vizibil şi perceptibil între substanţa aristotelică şi ideea platonică. Omul (subiectul) a fost definit fie ca „măsură a tuturor lucrurilor" (inclusiv deci, a divinităţii, pe care a creat-o după chipul şi asemănarea sa) 74, fie ca reflex al integrării personaliste a spiritului în materie, fie ca efect al voinţei divine de a se ipostazia în creaţie prin intermediul unei verigi de legătură („omul inel" al lui Maxim Mărturisitorul). Din impactul filosofiei greceşti cu teologia iudaică a Vechiului Testament s-a născut, pe fundamentul celor patru Evanghelii şi al mărturiei orale a apostolilor, ceea ce unii numesc filosofia creştină (dai alţii, cum spuneam, contestă compatibilitatea termenilor), maximalizată în scrierile Sfinţilor Părinţi din secolele Ill-Vllişi ale „Doctorilor Bisericii" din perioada scholastică, îndeosebi in Summa Theologica a lui Toma d'Aquino pentru spaţiu! catolic şi în scrierile lui Grigore Palamas pentru cel ortodox Practic, teologia creştină îşi asuma întrebările şi, în parte soluţiile filosofiei, în

virtutea convingerii că ceea ce au ele adevărat şi durabil este tot o lucrare a Duhului Sfânt care spune Evanghelia, suflă unde vrea. „Tot adevărul care s-3 spus vreodată ne aparţine", declarase Iustin Martirul în

74 Spre deosebire însă de Protagoras, Platon afirmă în mai multe rându" că nu omul, ci divinitatea este măsura tuturor lucrurilor.

apologie, prin urmare adevărul filosofic putea şi trebuia d°U\\e integrat celui obţinut prin revelaţie divină. Statutul de ancilla theologia e pe care scholastica o rezerse filosofiei s-a destrămat însă odată cu cogito-ul cartezian Veu celebra separaţie operată de gânditorul francez între materie (rex extensa) şi spirit (res cogitans), pentru ca în cele din urmă rolurile să se inverseze: teologia, adică, să devină un fel de câmp experimental pentru reflecţia filosofică înclinată spre meta-fizică. Locul revelaţiei, esenţial încă la Toma d'Aquino pentru definiţia dogmei, a fost luat în întregime de raţiune, iar existenţa lui Dumnezeu aşezată în ecuaţie ca un res demonstrandum supus unor argumente ontologice, cosmologice, teleologice, psihologice etc.

Dincolo de devierile panteiste (Dumnezeu dizolvat în natură), deiste (Dumnezeu ca primum movens retras apoi în depărtările transcendenţei) ori mecaniciste (Dumnezeu reglând legile naturale asemeni unui ceasornicar preocupat de buna funcţionare a mecanismelor cosmosului), rămânea de eliminat şi inadecvarea principială dintre raţiune şi credinţă, dintre libertatea absolută a spiritului şi necesitatea aservirii lui unei instanţe superioare, dintre logica discursivă a judecăţii şi antinomiile transfigurate ale dogmei. Kantianul popas critic al raţiunii n-a făcut decât să adâncească prăpastia dintre categoriile intelectului şi impenetrabilul nucleu numinos al unei divinităţi abia intuite – deşi prezente, totuşi, în substratul legilor morale liber asumate de către conştiinţa umană – tot aşa cum teodiceea leibniziană deducând existenţa lui Dumnezeu din existenţa celei mai bune dintre lumile Posibile a sfârşit, sub critica existenţialiştilor creştini şi a ne-otomiştilor, prin a fi definită drept ateism.75

Orice teodicee trebuie să fie condamnată, căci ea implică cu obligativiate o judecată, ea este o judecată, o justificare. Or, Dumnezeu nu poate fi Justificat" (223, p.92)

104

Vasile Avram

Odată cu cogito-ul cartezian a fost distrusă pentru tot deauna, în planul ideilor, consubstanţialitatea trupului şi 9 sufletului, iar unirea lor demonstrativă, din necesitaţi teologice, în planul realului, nu mai era decât o construcţie hibridă, un fel de centaur justificativ pentru raţionalitatea simţurilor. Pentru cel care simţea nevoia să reflecteze era de bonton să-şi lepede trupul „ca pe o buleandră veche", cum spune Gusdorf (177, p.181) şi să se cufunde în volutele intelectului, în căutarea sâmburelui raţional care să dea socoteală de tot, inclusiv de ideea de Dumnezeu prezentă ca o axiomă în mintea omului.76

De aici până la gândirea universului ca autoreflectare a unui concept obiectiv nu mai era decât un pas, făcut în cele din urmă de către Hegel în magistralele lui speculaţii dialectice. Religia putea fi considerată de-acum o treaptă, penultima (ultima fiind rezervată, nici nu se putea altfel, filosofiei) în cunoaşterea de sine a Spiritului Absolut, gândit ca o nouă structură panteistă în evoluţie finală internă. Divinitatea se îndepărta şi de prospeţimea agrestă a mitului, şi de dogma dublei revelaţii statuate în scrierile Părinţilor Bisericii, şi de simţul moral al lui Kant. Construcţia hegeliană clădea impresia unei definiţii perfecte dar goale, ceva asemănător, spune Unamuno, cu răspunsul sergentului de artilerie după care

76 „Eu aş vedea simptomul cel mai răsunător al nihilismului căruia îi cădem în zilele noastre pradă, în toate regiunile gândirii şi conştiinţei care au capitulat în faţa dualismului cartezian (opunând lumea gândirii lumii întinderii) şi nu mai pot scăpa de el. Este o autoritate care face pentru noi atât de dificilă, dacă nu chiar imposibilă, conceperea unui corp spiritual, a unei materii spirituale, încât timida încercare marcată odinioară în sensul acesta de către William James, şi apoi mai viguros de către Bergson, au provocat la

timpul lor o emoţie considerabilă. Cel mult etnologii vorbesc despre lucrul acesta ca despre o concepţie primitivă, atunci când de fapt nu este vorba de o concepţie primitivă în sens etnologic, ci de una, din punct de vedere ontologic, primordială" (92, p. 212).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

105

cp construiesc luând o gaură şi acoperind-o cu fier împrejur (335.P.8).

Nu e de mirare ca o asemenea cădere în timp a diităţii a stârnit în cele din urmă revolta radical nihilistă a lui Netzsche, iar mai pe urmă contestarea vehementă a religiei din partea existenţialiştilor atei, care nu mai vedeau în Dumnezeu decât o limitare a libertăţii umane şi, prin aceasta, o cauză a tuturor relelor din lume. Dumnezeul teologilor şi filosofilor intra într-o contradicţie ireconciliabilă cu Dumnezeul cel Viu al scripturilor şi al credinţei, contradicţie căpătând uneori accente dramatice, precum cele conţinute în strigătul lui Pascal din taina nopţii sale iniţiatice. Dacă sub influenţa Doctorilor Bisericii creştinismul se instituise ca o „biserică a docţilor" (177, p.154), total separată de creştinismul popular al mulţimilor – inapte, cum spuneam, pentru speculaţiile dogmatice – în gândirea filosofilor raţionalişti se abstractiza pe măsură ce era supus probelor argumentative. Dumnezeu devenea o simplă fantoşă a intelectului, cel mult un „jandarm" şi un „judecător" postulat în maniera lui Kant de către raţiunea practică sau un ceasornicar de geniu, ca în viziunile mecaniciste, iar religia o instanţă menită, în concepţie postmodernă, „să apere raţiunea omenească de suprasolicitarea unei autoîntemeieri suficiente sieşi" 77. Din această perspectivă putem vorbi deci, tot aşa de

Motiv pentru care „se apelează la un extranos care, aşa cum ne învaţă experienţele speranţei şi datoriei, nu trebuie să fie cu necesitate ceva transcendent" (286, p.23). Într-adevăr, ne asigură şi D. Morris, „credinţa în validitatea achiziţiei de cunoştinţe şi a înţelegerii ştiinţifice a lumii în care trăim, creaţia şi percepţia fenomenelor estetice în întreagă diversitatea lor, argirea şi adâncirea gamei de

experienţe în viaţa de zi cu zi au devenit repede religia timpului nostru. Experienţa şi înţelegerea sunt astăzi zeităţile noastre ceva mai abstracte, pe care ignoranţa şi stupiditatea le supără. Şcolile şi universităţile sunt centrele noastre de pregătire re—9 oasă, bibliotecile, muzeele, galeriile de artă, teatrele, sălile de concert şi arenele sportive sunt locurile noastre comune de veneraţie. Acasă ne îndreptăţit, despre o religie a faptei, a sacrificiului de sine ţ „slujba umanităţii, a artei şi culturii, a iubirii pentru o femeie, 5 cinstei şi a dreptăţii, ba chiar de o hristologie funcţională fâiş

…Hristos.

6. Psihologie sau sociologie?

Contrareacţiile n-au întârziat însă să apară. Ele au venit nu numai din partea unor filosofi care simţeau nevoia de a aşeza credinţa creştină pe fundamente axiologice mai durabile, dar şi din partea cealaltă a baricadei, a misticii teologice şi a monahismului militant care, opunând eului discursiv al raţiunii trăirea efectivă a divinităţii prin trepte de theosis, au întreţinut un climat favorabil abandonului total al spiritului în mrejele iraţionalităţii. Pentru a echilibra balanţa în spirit filosofic era nevoie, prin urmare, de un nou compromis între trăire şi gândire.

Pornind de la primatul credinţei (sola fi de) instituit prin reforma lui Luther, dar şi de la mistica unui Meister Eckharî, filosofia romantică germană a resuscitat rolul sentimentului, al inimii, al spiritului interior în explicarea aspiraţiei omului spre divinitate. Schleiermacher avansează ideea prezenţei naturale în om a unei intuiţii a eternităţii şi a unui „sentiment de dependenţă" absolută faţă de divinitate – sentiment pur, eliberat de orice control al raţiunii – care generează stările de iubire, de adoraţie, de extaz, de trăire religioasă. Ideea va fi preluată şi amplificată în opera marilor teologi catolici şi protestanţi din secolul nostru care vor corela teoriile despre om emise din perspectivă antropologică cu cele instituite prin închinăm cărţilor, ziarelor, revistelor, radioului şi televiziunii. Într-un fel, credem încă în viaţa de apoi, devreme ce o parte a răsplăţii câştigate de pe urma activităţilor noastre creative este sentimentul că, prin ele, vom trai mai

departe şi după moarte" (op. cit., p.148 – 149)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 107

elaţie, adică prin Cuvântul lui Dumnezeu – în sens existial moral şi chiar politic. Religia e nu numai o meditaţie upra, ci şi o acceptare şi o trăire a „teologiei Crucii" („adevărata teologie şi cunoaştere a lui Dumnezeu se află în Christos crucificat", spusese şi Luther); ea înseamnă o asumare fără rezerve a Cuvântului divin, în pofida oricărei tentaţii alternative, inclusiv prin acceptarea liberă şi conştientă a suferinţei şi a morţii (din prezenţa cărora în lume existenţialiştii atei fac un cap de acuzare împotriva lui Dumnezeu); o regăsire a sensurilor prime, demitizate şi eliberate de orice ideologie ulterioară, ale creştinismului primitiv; o „preocupare ultimă" a omului, un ideal conştientizat care depăşeşte orice statut existenţial cu valoare tranzientă etc.

Dintr-o altă perspectivă, cea a pragmatismului instituit în America începutului de secol, W. James aşază la baza religiei experienţa. Simţirea şi trăirea misterului divin, euforia, anxietatea sacră, excitarea uneori paroxistică a psihicului au întâietate faţă de orice manifestare concretizată prin dogme, rituri, simboluri sau ceremonialuri religioase! Această experienţă intimă, născută în străfundurile subconştientului, conduce la revelaţia că lumea vizibilă este parte a unui univers spiritualizat cu care omul poate intra în comuniune prin rugăciune. Ea generează un influx de energie, de eroism şi de entuziasm liric, dar şi un sentiment de securitate şi pace interioară, toate acestea fiind, în ultimă instanţă, stimulente biologice ale vieţii. Emoţia religioasă triumfă contra temperamentelor melancolice, dă sufletelor răbdare şi conferă celor mai banale lucruri un farmec, o strălucire nouă. E o stare biologică, nu una psihologică.

În acelaşi registru – al experienţei, al emoţiei, al credinţei intens personalizate, al trăirii uneori disperate a divinităţii – dar în altă perspectivă existenţială – se situează Kirkegaard. Evidenţiind tragismul eului răstignit între dogma creştină raţionalizată până la alienare de către Scholastică şi nevoia

Vasile Avram intimă de a se regăsi în Dumnezeu ca entitate subsumată Lui în mod autentic, Kirkegaard pledează pentru asumarea credinţei ca „nebunie" şi ca „scandal", ca „paradox al Crucii" ca imperativ tragic al prezenţei lui Hristos în noi. Tocmai pentru că omul se simte departe de Dumnezeu, „singur în imensitatea efortului său şi a responsabilităţilor sale", el cade pradă unei nelinişti existenţiale care în cele din urmă, pentru a-şi găsi un debuşeu extrapersonal, se converteşte cu disperare în credinţă (Trăite de désespoir, Galli-mard, 1949, p.52). Disperarea nu e, firește, o formă de salvare (un leac) ci o boală („o boală mortală") care însă trebuie acceptată ca resort al vindecării: dacă moartea e suprema mizerie a spiritului, vindecarea de ea constă, spune creştinismul, tocmai în faptul de a muri. Păcatul nu poate fi evjtat prin virtute, ci doar prin credinţă: „căci păcătuieşti şi când, disperat, nu vrei să fii tu însuţi înaintea lui Dumnezeu sau a ideii de Dumnezeu, dar şi când vrei să fii" (ib., p.169). Credinţa singură salvează: ea înseamnă „a plonja în Dumnezeu" cu întreaga fiinţă – „fiind tu însuţi şi voind să fii" – a te abandona în totalitate Lui. Se ajunge astfel la ceea ce Kierkegaard consideră a fi una dintre definiţiile capitale ale creştinismului: „contrarul păcatului nu este virtutea ci credinţa" (ib., p.171) 78.

78 Citând probabil din memorie, părintele Steinhardt (şi, pe urma lui, alţi interpreţi ortodocşi, ca de pildă Dan Ciachir – 80, p.88) răstălmăceşte expresia lui Kierkegaard în: „contrariul păcatului nu este virtutea, contrariu! păcatului este libertatea", despre care spune apoi că este „cea mai puternică rostire omenească; vine imediat după Evanghelii" (319, p. 188). Chiar dacă poate fi admisă şi o astfel de dihotomie (în marginea căreia teoretizează Dan Ciachir), sensul ei e, totuşi, diferit de cea formulată în spirit protestant de către Kierkegaard (care, de altfel, se sprijină pe cuvintele Apostolului Pavel din Romani 14 – 13: „tot ce nu vine din credinţă este păcat").

La polul opus interpretării religiei ca experienţă trăită indidual şi ca sentiment difuz al divinităţii în om se află teoria de orientare

sociologică a lui Durkheim. Conform ei, „formele elementare ale vieţii religioase" – cu alte cuvinte „originea" şi structura primară a religiei – trebuie căutate în manifestările ritualice colective ale comunităţilor primitive, cu deosebire în cele legate de totemism. Religia, spune el, e „un lucru eminamente social" (126, p.22) şi se relevă exclusiv prin intermediul cultului. Toate celelalte elemente ale sale (credinţele, ideile, sentimentele de bucurie, de pace interioară, de seninătate ori de entuziasm) se reduc la „sistemul de semne" şi la „colecţia de mijloace" prin care ea „se creează şi se recreează periodic" (126, p.382) ca un univers integrator marcând evoluţia societăţii în ceea ce are ea esenţial. Cu alte cuvinte, religia nu este altceva decât un soi de contract social în care solidaritatea mecanică este înlocuită cu una organică. Ca orice om de ştiinţă ce se respectă, şi Durkheim vede în gândirea religioasă un stadiu vetust al evoluţiei umane, care urmează să fie dislocat de gândirea ştiinţifică pe măsură ce aceasta din urmă va deveni „mai aptă de a-şi îndeplini misiunea" (126, p.392).

Dar în ciuda tezismului lor sociologic, contribuţiile teoretice ale lui Durkheim au o importanţă majoră în studiul aplicat al religiei. Analiza sistematică şi amănunţită la care supune el fenomenul religios, cu deosebire cel specific totemismului australian, deschide un câmp larg înţelegerii unor aspecte fundamentale ale ritului ca expresie a plasticizării iconice a relaţiei om-natură-divinitate. Criticile pe care le aduce concepţiilor despre originea religiei în animism (Tylor) şi naturism (Max Muler), ca şi celor care reduc totemismul la impulsuri individuale structurate apoi la nivel colectiv (Frazer, °oas) ori la simple denominaţii prin care grupurile omeneşti resimt nevoia să se deosebească unele de altele (Lang), sondarea în adâncime a câtorva concepte fără de care her

110

Vasile Avram meneutica religiei rămâne pe un teren incert – cele de manş suflet, spirite, zei, sacrificiu, interdicţie (tabu) şi mai ales g conceptului de sacru, pe care-l analizează în accepţiunea sa ambiguă de pur şi impur, departajarea religiei, ca fenomen colectiv, de magie, ca manifestare individuală a voinţei, sunt tot atâtea repere ale unei

construcţii antropologice relevante pentru înţelegerea spiritului religios al mulţimilor. Ele deschid, de asemenea, precum vom vedea, ample perspective pentru definiţia importanţei cultului, ritului şi ceremonialului în religiile cosmice.

Cu toate acestea, teoria lui Durkheim rămâne parţială şi oarecum exterioară tocmai sâmburelui fenomenologic al religiei, taina. Nu numai că religia nu poate fi redusă la formele ei manifeste la nivel social, nu numai că totemismul nu explică nici pe departe originea şi varietatea credinţelor şi practicilor religioase, dar certitudinea ştiinţifică în tonul căreia este compusă lucrarea contrasteză flagrant cu caracterul totuşi inefabil al celor mai multe dintre noţiunile analizate. Durkheim rămâne reprezentantul unei epoci în care ştiinţa avea încă prestigiul unui vizitiu infailibil capabil să conducă lumea la bunăstare, fericire, plenitudine, cunoaştere de sine şi să elimine toate incertitudinile, angoasele şi misterele care ne marchează existenţa.

7. Redescoperirea credinţei

Peste numai câţiva ani însă, răsturnarea tuturor calculelor umanist-optimiste, determinată mai ales de ororile primului război mondial, va demonstra cât de departe era omenirea de ţărmul împlinirii speranţelor cu care s-a iluzionat vreme de mai bine de un secol. Punând în relaţie sistemele spaţiale cu cele temporale, Leo Frobenius e de părere că „secolul materialismului şi al maşinii" a luat sfârşit în momentul când „s-a produs marea ruptură din cultura europeană şi supraesti-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

111

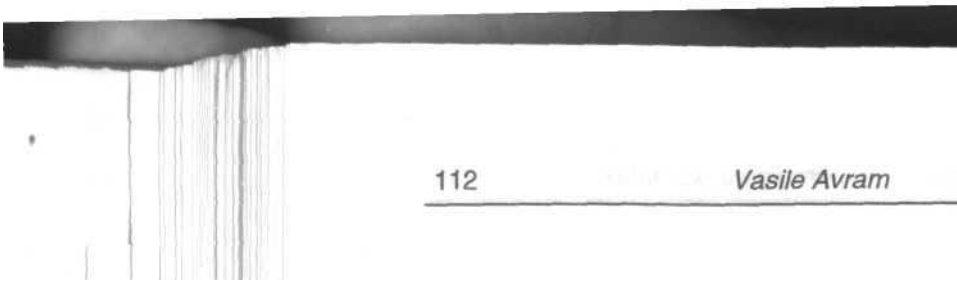
maşinărie a economiei mondiale, modelată mecanicist „maoc a fi împlinită intuitiv, a fost nimicită", adică anul 'n 14 anu izbucnirii primului război mondial (153, p.28). Mir-VUlcănescu observă şi el cu o remarcabilă luciditate, într-o conferinţă despre posibilităţile gândirii religioase în 1934 cum în numai 50 de ani oiştea lumii s-a întors cu 180 de grade, ca şi cum o „nuia magică" ar fi intervenit în perimetrul realităţii obiective (351, p.44). Dacă până de curând ştiinţa părea încă pretutindeni sigură de victorie – în fizică, biologie, psihologie, sociologie, politică, morala – iar materialismul filosofic jubila de

optimism în scrierile lui Marx şi En-gels, totul a devenit dintr-odată îndoielnic, iar lumea reîncepea să caute un ţărm de salvare tocmai în spaţiul extraraţionalului. După ce religia fusese condamnată să sucombe (ea mai trăia, după părerea unora, doar în „sufletele scepticilor întârziaţi din alte generaţii", fiind tolerată încă exclusiv din considerente morale – spre a da „un temei regulilor de purtare, pentru proşti sau pentru cei slabi de înger, care nu pot suporta viril flacăra tare, fără nădejdi, a evidenţelor ştiinţifice" – 351, p.44) – era acum din nou chemată să scoată lumea din criza profundă ce a cuprins toate sectoarele existenţei.

Adevărul e că nici Durkheim, nici ceilalţi antropologi, filosofi sau sociologi animaţi de dorinţa firească de a cunoaşte şi înţelege totalitatea fenomenelor lumii pe baza metodelor ştiinţifice care presupun dezintegrare – analiză – experiment – sinteză – teorie, n-au ţinut seamă de un element exterior oricărei raţionalităţi şi oricărei puneri în ecuaţie: fsenţa misterică a religiei. Ea izvorăşte, spune Blaga, din tendinţa fiinţei umane de a-şi revela misterele în orizontul cărora omul este situat cu forţă şi chemare de destin".

39. II, p.371), din aspiraţia spre „autototalizare şi auto-Păşire", adică spre transgresarea condiţiei umane prin

Potenţarea cunoaşterii negative (a „minuscunoaşterii"), prin



acceptarea lucidă a „cenzurii transcendente", ca şi prieţuirea în zarişte luminoasă a „transcendentului care co. boară".

Cunoaşterea raţională exclusivă nu poate fi decât o pier. dere a sensului ultim al existenţei, fie că urmează imperativ, ele ştiinţei profane (cea care, în definiţia lui Guenon, „pleacă de la limitarea arbitrară a cunoaşterii la un anumit nivel par. ticular – cel mai de jos

dintre toate – şi anume cel al realităţii materiale ori sensibile" – 175, p.100), fie că, la îndemnul aceluiaşi Guenon, îşi asociază intuiţia spre a încerca să ac-ceadă la „ştiinţa veritabilă", adică la gnoză. Fiindcă transformarea credinţei (pistis) în cunoaştere iniţiatică (gnosis) poate conduce în cele din urmă la erezie – ceea ce înseamnă tot o pierdere, pe la polul opus, a sensului religiei. Încă Irineo făcea, în Adversus haereses, o deosebire între pseudony-mos gnosis şi gnosis alethes, adică între cunoaşterea trufaşă a gnosticilor şi cunoaşterea prin intermediul învăţăturii Apostolilor şi a Bisericii. Există, spunea el referindu-se la păcatul iscodirii, întrebări ce trebuie lăsate în seama lui Dumnezeu (rezervare De-o), cum ar fi cele referitoare la izvorul Cuvântului şi al Vieţii, la eternitatea de dinaintea creaţiei la eonul posteshatologic ori la cauza răului în lume. Sensul vieţii este mântuirea şi nu cunoaşterea, ceea ce presupune, ca o condiţie prealabilă, credinţa.

Este şi motivul pentru care Rudolf Otto revine la ideea sentimentului de dependenţă evidenţiat de către Schieier-macher şi a experienţei (trăirii) actului religios teoretizată de W. James, punând accent pe elementul iraţional care, printr-o „relaţie de schematizare", intră în conjuncţie cu raţionalul şi naşte imaginea divinităţii ca „ganz andere", ceva cu totul deosebit de experienţa cotidiană (ceea ce şi Augustin numea dissimile), realitatea numinoasă în faţa căreia omul resimte un fel de mysterium tremendum (frică, înfiorare, respect sacru) şi de fascinans (atracţie mistică) în acelaşi timp

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

113

j r. Otto depăşeşte şi deducţiile exegetice şi dogale scholasticii care, spune el, „nivelează şi apla-ază faptul religios" (259, p.37) şi raţionalizarea atematică a existenţei lui Dumnezeu (R. Otto urmează în est sens spiritul lui Luther, care vorbea şi el de „raţiunea curvă"), şi factorul moral instituit de Kant (caracterul sacru al binelui, datoriei, legii morale etc), dar şi conjecturile ştiinţifice ale antropologilor, care nu sunt decât simple „elucubraţii născute la masa de scris" (259, p.148). El este o categorie apriorică, o „înclinaţie ascunsă a spiritului

omenesc" (259. P-144), element sufletesc originar „care se vrea înţeles în particularitatea şi puritatea sa şi care nu poate fi explicat pe baza altor elemente" (259, p.154). Caracterul său numinos îi conferă atribute ţinând de sfera absolutului: majestate (în faţa căreia omul resimte umilinţa de a fi „pulbere şi cenuşă"), putere demiurgică, energie vitală, caracter colosal şi august etc.

Ceea ce i s-ar putea reproşa lui R. Otto este rigiditatea descrierii sacrului în cadrele unei metapsihologii a „înspăimântătorului", a misterului ireductibil şi a apofatismului descurajant. Divinitatea rămâne, în concepţia lui – ca şi în cea a lui Luther – un deus absconditus et incomprehensibilis, rupt de formele pozitive ale revelării, de rit şi de cult, de certitudinea salvării şi de posibilitatea comunicării familiare cu omul. El ignoră ceea ce Nae Ionescu va sublinia în repetate rânduri în cursurile sale de metafizică şi de filosofie a religiei: faptul că fenomenul religios nu poate fi desfăşurat decât între °ei doi poli deopotrivă activi: omul şi divinitatea, că „orice cunoaştere a lui Dumnezeu este cunoaştere prin Dumnezeu": 86, p.63), că Dumnezeu e înainte de toate iubire, aşa cum sste perceput de aproape toate marile religii, iar iubirea înseamnă cuprindere reciprocă într-o taină comună, dialog llnţ al prin intermediul rugăciunii şi al revelaţiei conştientecţi. Oricât de importantă ar fi trăirea individuală a numi

114

Vasile Avram nosului, ea nu e decât o treaptă a relaţiei cu divinitate

(treapta experienţei religioase), celelalte fiind convingerea (

adevărul credinţei („ceea ce salvează nu este experienţa re, ligioasă, ci credinţa în Cuvântul lui Dumnezeu" – 106, p. i4), formalizarea ei într-un complex ritualic practicat, sub formi instituţionalizată, într-o comunitate anume. Iubirea de Dum.

nezeu se manifestă şi se exemplifică prin iubirea de apro.

apele, deşi nu ca o formulă de altruism normat prin „ca pţ tine însuţi" de către dogmă (căci, se întreabă pe bună drep.

tate Unamuno, „cum trebuie să te iubeşti pe tine însuţi?"

336, p.120), ci ca o lege naturală care se descoperă în om tocmai prin credinţă: „nu este vorba de ceva pe care ţi-l impun eu, ci este ceva care eu vin să-l descopăr în tine

(106, p.133).

Dumnezeu se înfăţişează omului prin intermediul naturii create (revelaţia naturală) şi prin Cuvânt (revelaţia supranaturală), două moduri de manifestare care se împlinesc reciproc fără ca unul din ele să poată lipsi. O religie exclusiv naturală bazată pe ideea subzistenţei lui Dumnezeu în lume ca realitate imanentă conduce la panteism (practic la păgânism), în vreme ce o fundamentare a credinţei exclusiv pe resursele retorice ale Cărţii abstractizează şi artificializează gândirea religioasă până la disoluţia ei în raţiune. Religia nu este nicio implicare logică în existenţial, dar niciun „faute de mieux", cum speculase un filosof francez, adică un panaceu psihologic care să furnizeze răspunsuri şi rezolvări ale situaţiilor despre care nu poate da socoteală niciun efort al raţiunii, ci o opţiune fundamentală însuşită prin conştiinţa apartenenţei spiritului la o „realitate ultimă" absolută. Există, spune P. Ricoeur, o departajare între dubletele întrebare/răspuns şi apel/răspuns (146, p.14). Dacă primul presupune o „înţelegere prealabilă" în relaţie epistemologică a celui care întreabă şi a celui care răspunde, cel de al doilea implică un abandon al dialogului în invocaţie şi laudă, catetinjămul cosmic – o paradigmă pierdută?

115

goni s0 Uta

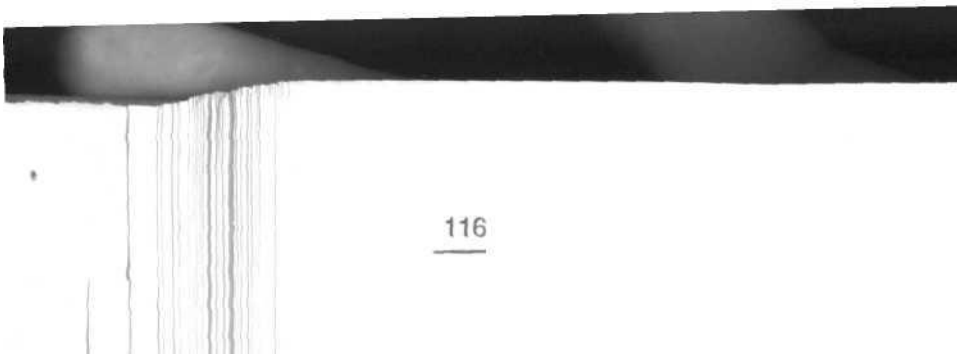
de libertatea supunerii totale la o Alteritate Abpn a accede la structurile adânci ale acestui sen-s0 Utat limbajul trebuie urcat din starea lui demonstrativă tir Tie" fi că matematicii şi ştiinţelor empirice, ca şi din cea ar-entativă a neoplatonismului şi scholasticii spre cea Terygmatică, deţinătoare a Marelui Cod pe care N. Frye îl identifică drept substrat inefabil al Bibliei79.

8. O fenomenologie a tainei

Rămâne, prin urmare, extrem de precară şi de incertă perspectiva ştiinţifică sau filosofică asupra fenomenului religios. Ea stă

între imposibilitatea de a face abstracţie de

79 N. Frye împarte istoria exprimării lingvistice în trei perioade: metaforică (în care limbajul poetic este indistinct faţă de cel logic comunicativ), metonimică (în care predomină o retorică dialectică a argumentului analogic) şi descriptivă (în care perspectiva transcendentală a religiei şi metafizicii alunecă spre un limbaj rupt de nucleul imuabil al fiinţei). Idiomul lingvistic al Bibliei nu aparţine însă niciuneia dintre cele trei faze, oricât de importante ar fi fost ele în istoria influenţelor lui. „El nu este metaforic în genul poeziei, cu toate că este plin de metafore şi cât se poate de poetic, fără a fi de fapt o operă literară. El nu se foloseşte de limbajul transcendental al abstracţiei şi analogiei, iar apelul la limbajul obiectiv şi descriptiv este peste tot incidental. El este realmente o a patra formă de expresie, pentru care eu adopt de-acum bine instituitul termen de kerygma, proclamaţie (). B este vehiculul a ceea ce în mod tradiţional se numeşte revelaţie, un cuvânt pe care-l adopt pentru că este tradiţional şi nu mă pot gândi la unul mai bun" (Northop Frye, The Great Code – The B/b/e and Literature, Har-court Brace Jovanovich Publisher, New York – London, 1982, p 29). În ce ne priveşte, am adăuga că acest limbaj este propriu nu numai Bibliei, ci şi u or textelor religioase fundamentale, care solicită o lectură axată pe un „ivel de înţelegere decât cel al lingvisticii comunicative. Este şi motivul u care s-ar putea susţine nevoia instituirii unei „doctrine universale de rerpretare a semnelor", cum cere Gadamer, ca parte componentă a logip Prin care hermeneutica să acceadă la sensurile originare, necorupte în abuzuri de interpretare, pe baza unei clavis de tipu'! Clavis Scripturae Sac se (i55, p.88).



Vasile Avram caracterul inefabil al esenţei transcendente a credinţei a, cum îl proclamă teologia şi constrângerea raţională de a & limita la datele furnizate de disciplinele conexe, care nu 5 ţ pot nici ele lăuda cu achiziţii mai sigure. Mircea Eliade simte neajunsurile specifice atât istoriei religiilor cât şi celor. lalte ştiinţe ale spiritului care şi-au asumat ambiţia $, depăşească, în studiul fenomenului religios, nivelul istoric. factologic al observaţiei şi experimentului, ca de pildă filosofia, psihologia, etnologia, semantica, epistemologia, critica de artă etc, dar şi ale teologiei propriu-zise, orientată cu precădere spre studiul religiilor istorice şi revelate (monoteismul iudaic, creştin şi musulman) în intenţia declarată a unei „reflecţii sistematice asupra conţinuturiler experienţei religioase" şi în scopul „aprofundării şi elucidării raporturilor dintre Dumnezeu Creatorul şi om, creaţia sa" (134, p.183). Carenţa tuturor acestora constă în parţialitate şi, în cazul teologiei, în prozelitism dogmatic80.

În ce-l priveşte pe istoricul religiilor, el suferă, spune M Eliade, de cel puţin două inhibiţii: una a necesităţii specializării într-un anumit domeniu şi o anumită epocă (fie religii primitive, fie una dintre marile religii antice elaborate – egipteană, indiană, greacă etc. – fie, în fine, „religiile cărţii"), cealaltă a convingerii că, în materie de teorie generală a religiei, e mai prudent să te adresezi sociologului, antropologului, filosofului sau teologului, fie şi numai pentru faptu

80 Teologia este o ştiinţă normativă ale cărei demersuri sunt întotdeauna condiţionate de credinţa în propriul ei adevăr" (238, p.14). Având însă „«] vedere că aceasta este la rândul ei condiţionată

de temperamente, tradiţii şi subiectivităţi de tot feiul, va rămâne mereu, spune Eliade, o tensiune între cei care încearcă să înţeleagă esenţa şi structura religiei şi cei caau în vedere doar /stor/a fenomenelor religioase. „Dar această tensiune este creativă. În virtutea ei, ştiinţa religiilor poate scăpa de dogmatism? stagnare" (The Ouest; History and Meaning în Religion, University of Căi cago Press, 1969).

emnificaţia transcende istoria-Jocma\ de aceea, în vir-ca's convingerii că trăim astăzi o perioadă de „redesco-tu e a sacrului" în întreaga lui semnificaţie existenţială, el H* curs uneori impulsului de a construi o hermeneutică a religiilor care să înglobeze şi fenomenologia, şi filosofia, şi teologia faptului religios, practic o „antropologie filosofică" în care rolul simbolului să fie central. O asemenea întreprindere se loveşte însă, observă el, de incapacitatea cercetătorilor „de a înţelege, de a pune în evidenţă toate semnificaţiile pe care acesta (simbolul) Le-a putut avea de-a lungul istoriei" (134, p.202), de inaptitudinea lor de a discerne semnificaţia din multiplele straturi, adesea contradictorii, ale manifestării lui în timp, ca şi de presiunea spiritului ştiinţific, „tradus nu numai prin credinţa într-un progres infinit, dar şi prin certitudinea că, în mod sigur, cu cât eşti mai modern, cu atât eşti mai aproape de adevărul absolut şi participi mai deplin la demnitatea umană" (131, p. 12).

Oricât de complexă ar fi privirea istorică asupra religiilor, ea se limitează prin forţa împrejurărilor la descrierea hiero-faniilor, expresiilor simbolice, practicilor şi credinţelor care suferă, în timp, uzura diacroniei. Ne putem întreba deci, odată cu M. Meslin, dacă nu cumva această aventură diacronică a sacrului poate sfârşi prin „a modifica mijii mult sau mai puţin în adâncime viziunea obiectivă pe care o au oamenii despre el" (238, p.11). Speranţa psihologiei de a identifica o constantă a intelectului uman ireductibră în raport cu comportamentele şi atitudinile religioase modelate de inconştient nu este nici ea pe deplin îndreptăţită atâta vreme cât percepţia sacrului depăşeşte experienţele individuale şi cât reacţiile subconştientului sunt adesea imposibil de surprins la nivelul conştiinţei. Orice

interpretare a religiei în termeni psihologici, recunoaşte LB. Brown, poate fi făcută doar în detrimentul credibilităţii însăşi a religiei (16, p.35), căci cercetarea se loveşte la tot pasul de relativitatea credinţelor.

118

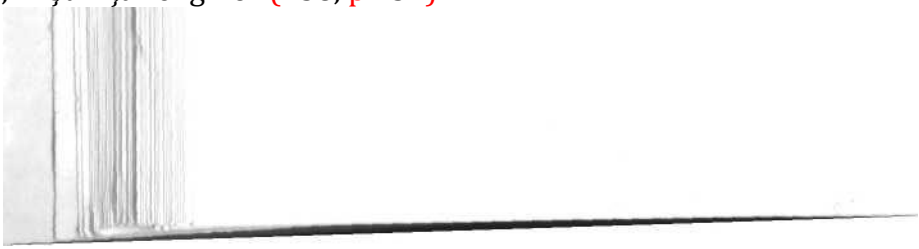
Vasile Avram ideologiilor, prejudecăţilor, sentimentelor, tradiţiilor în ascund subiecţii investigaţi, de totala inadecvare între autentic al experienţei şi expresia sa lingvistică81

Mari speranţe se pun astăzi în studiul fenomenologic religiei, care pleacă de la prezumţia că „faptul religios în reprezintă un fapt uman oarecare, ci unul specific, diferit \ principal de alte fapte umane şi, prin urmare, ireductibil \t ele" (344, p.35). Urmând pas cu pas metoda fenomenologică întemeiată de Husserl – de la epoche (punerea între paran. teze) la identificarea structurii fenomenului, la reducţia & detică (pentru accesul la ei dos-ul interior al fenomenului), a depistarea intenţionalităţii (prin punerea în act a puterii de comprehensivitate a cercetătorului) şi, în fine, la urmărirea enteleheiei, adică a legii sale interne de dezvoltare, fenomenologia face un mare pas înainte faţă de cercetarea ştiinţifică prin recunoaşterea autenticităţii unei realităţi metaempirice cu care intră în relaţie subiectul religios. Ea reţine, după opinia lui Velasco, şi datele pozitive ale ştiinţei moderne a religiilor82 care, în ciuda faptului că s-a bazat pe prejudecăţi de tot felul şi pe metode de investigaţie insuficient elaborate, a descurajat totuşi, prin aplicarea sistematică în studiul fenomenului religios a metodelor specifice ştiinţelor pozitive, pe de o parte excesiva raţionalizare a religiei (reducerea ei la teologie şi teodicee) şi pe de altă parte încercările de combatere a ei de pe poziţii marxiste fundamentate exclusiv pe interpretări pur gratuite şi pe supoziţii ideologice – de pildă pe

81 La o anchetă întreprinsă printre studenţii săi cu tema „ce este religia?", LB. Brown n-a primit decât răspunsuri banale şi convenţionale: „ceva ce dă viaţă veşnică"; „cel mai minunat lucru din viaţă"; „ceva ce depăşeşte percepţia şi înţelegerea noastră"; „o relaţie personală cu Dumnezeu „sau, în cele mai multe cazuri, „un adevăr

fundamental", fără ca măcar vreunul să menţioneze sensul numinos al relaţiei (61, p. 19)

82 Dimpotrivă, M. Meslin integrează fenomenologia, alături de istorie, în ştiinţa religiilor (238, p.157)



ctia că a existat o perioadă areligioasă a omenirii. Ea i Ufică de asemenea, sugestiile filosofiei religiei şi ale loaiecare urmăresc justificarea raţională şi, respectiv, te, °eziunea existenţială la faptul religios, propunând în cele din urmă o tratare a acestuia dintr-o perspectivă pluridiscipli-ară Ş plurifuncţională care să-i lumineze toate ascunzişurile…

Atâta doar că o tratare a fenomenului religios prin punerea între paranteze atât a nivelului său istoric şi stilistic cât şi a adevărului şi valorii sale, chiar dacă acest lucru se face în vederea unei mai bune captări a semnificaţiilor – după principiul că numai o privire din exterior, eliberată de orice presupoziţie, fereşte de pericolul subiectivismului – nu conduce, după opinia noastră, decât la aceeaşi infinită reiterare a unor date înregistrate spre satisfacerea exerciţiului de cunoaştere al cercetătorului şi nicidecum la o edificare existenţială a religiosului ca temei primordial şi ireductibil la nimic altceva al omului de pretutindeni şi dintotdeauna. E greu să menţii o atitudine neutră – spune un psiholog al religiei – când datele şi concluziile ce pot fi trase de pe urma lor ating valori fundamentale (61, p.3). Dincolo de dificultatea de a selecta, la nivel pur istoric, manifestările religioase autentice din mulţimea de fenomene false sau artificiale, există pericolul de a confunda sistematic esenţa cu fenomenul, calitatea transcendentă a sacrului cu stilul său de manifestare în istorie, credinţa cu ritul, noesisul (intenţia) cu noema (aspectul obiectiv)

faptului religios. Cum observă şi Mircea Eliade, anumite hierofanii nu sunt suficient de deschise, ci aproape criptice, în sensul că „nu revelează decât parţial şi de o manieră mai mult sau mai puţin cifrată" sacralitatea încorporată în ele (142, p.28). Logosul interior al religiei, pe care fenomenologii pretind a-l depista pe parcursul studiului printr-o observare a reflectării conceptului în cadrele obiective ale r

120

Vasile Avram manifestării, este departe nu numai de Logosul din lia lui Ioan ci şi de cel din gândirea lui Heraclit.

O religie fără taină nu este o religie autentică, entelehi, fenomenului nu se confundă cu entelehia duhului care. modelează, comprehensiunea fenomenologică nu este acelaşi lucru cu comprehensiunea mistică... Simpa înţelegere a faptului, fără o trăire autentică a lui, nu poate duce la o valorizare creatoare a actului de credinţă. Fără /Crecomprehensiune nu se ajunge la pos/-comprehensiune, aşa încât arogarea de către fenomenologie a unei hermeneutici creatoare care să conducă la „descoperirea unei lumi noi", cu dimensiuni uitate ori încă nedescoperite, cum pretinde Velasco (344, p.45), rămâne în sfera ipotezelor euristice lipsite de suportul convingerii. Nu e suficient a înţelege, de pildă, că împărtăşania cu pâine şi cu vin edifică o transsubstanţiere euharistică. Dacă nu crezi efect/v acest lucru şi mai cu seamă dacă nu participi efectiv la săvârşirea miracolului, puţine şanse rămân pentru edificarea eidetică a fenomenului religios83.

83 O convingătoare pledoarie pentru implicarea totală (inclusiv afectivă) în studiul fenomenului religios găsim în introducerea cărţii lui John F. Haught, What Is Religion? An Introduction, Paulist Press 1990). Pentru a evita „palida neutralitate" a abordărilor ştiinţifice ale religiei este necesar, consideră el, ca pe lângă studiul obiectiv-ştiinţific al relaţiilor exterioare, să dai curs şi interpretărilor rezultate dintr-o trăire efectivă a fenomenului. „Eu cred că studenţii în muzică n-ar accepta să fie instruiţi de către cineva care este afon. Cei care nu rezonează împreună cu melodia, oricare nu se simt mişcaţi de ea, pot fi în stare să-ţi spună multe despre teoria muzicii sau despre fizica

armoniei. Dar ei nu te vor putea conduce foarte departe înăuntrul lumii bogate a muzicii. În mod similar, cei interesaţi de religie doar din punctul de vedere al psihologiei, istoriei, antropologiei, sociologiei şi al altor abordări „ştiinţifice" nu pot avea ultimul cuvânt asupra ei Poate că nu-l au nici pe primul. Din acest motiv am riscat convingerea că studenţii şi ceilalţi cititori ai acestei cărţi, inclusiv cei care nu vor fi de acord cu interpretările şi concluziile mele, nu vor fi contrariaţi de faptul că eu mă simt mişcat de substanţa expresiei umane a religiei. În unele zone ale cuui i

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 121

„Ultima vreme, notează Eliade, mai intervine în studiul

."... r ei o dificultate de sens contrar, rezultată dintr-o re 19 ţie aparent paradoxală: din ce în ce mai mulţi antro-Sitioai (dar şi filosofi, istorici ai religiilor, sociologi sau psiqj) se lasă furaţi de vraja patriarhală a societăţilor t diţionale pe care le cercetează, „societăţi şi civilizaţii de o emarcabilă valoare care, deşi nu-şi revendică vreun merit ştiinţific (în sensul modern al termenului), nici vreo predispoziţie deosebită pentru creaţii industriale, elaborează totuşi sisteme metafizice, morale şi chiar economice perfect valabile" (131. P-12). În consecinţă, ei resimt un soi de „complex de inferioritate" în faţa acestora, augmentat şi de conştiinţa culpei că, infestaţi fiind de spiritul ateu al unei societăţi occidentale desacralizate, sunt incapabili de o trăire autentică a religiosului. Ei scriu prin urmare cu un fel de fascinaţie nostalgică despre valorile societăţii tradiţionale, insistând asupra rupturii produse în conştiinţa omului contemporan între universul cotidian desacralizat şi suprarealitatea religioasă" (177, p.23) şi supralicitând valorile societăţii tradiţionale – fapt care conduce adesea la o viziune tot atât de subiectivă asupra istoriei şi fenomenologiei religiei pe cât era cea derivată din etnocentrismul occidental.

E drept că uneori detaşarea obiectivă faţă de „stilul" religios al societăţilor arhaice şi tradiţionale este extrem de dificilă dacă se ia în considerare contextul etic în care el îşi manifestă prezenţa. Este şi motivul pentru care unii antropologi de profesie, în ciuda distanţei

„metodice" pe care o iau aţă de primitivismul unor populaţii vieţuind în condiţii tehnologice şi de organizare socială rămase la nivelul paleo-iticului, nu-şi pot ascunde uimirea în faţa perfectei armonii mtre om, natură şi transcendenţă, a înaltei concepţii morale conri r „° asemenea implicare personală nu este un obstacol, ci o ail>e a obiectivităţii. Religia, cred eu, este una din ele" (p.11)

122

Vas/Ie Avram despre lume şi viaţă şi chiar a standardelor economice ciente în care trăiesc. Tribul Kung San de pildă, menţionat repetate rânduri de către M. Harris în a sa Antropologie e tura/ă, îşi desfăşoară existenţa de vânători şi culegători mată economic de aşa numita „optimal foraging theory", i curându-se totodată de un înalt grad de securitate socij fără să aibă niciun fel de specialişti ai legii. „Ei nu au [> regi, regine, dictatori, preşedinţi, guvernatori sau prima, forţe poliţieneşti, soldaţi, marinari; CIA, FBI, agenţi financij sau şerifi federali. Nu au coduri de legi scrise şi nici curţi justiţie; n-au avocaţi, aprozi, judecători, procurori districtul juraţi sau funcţionari ai justiţiei şi nici maşini de patrulări blindate, aresturi sau penitenciare..." (178, p.180) şi totu' crimele, delictele sau sustragerile de la obligaţiile comunitai sunt cvasi-inexistente.

Pierre Clastres consideră şi el că, departe de imagine sălbaticului flămând, zdrenţăros şi alienat, preocupat exd siv de procurarea hranei într-o societate a tuturor lipsurilor „un fel de copii abandonaţi ai istoriei universale, vesfij anacronice ale unui stadiu îndepărtat depăşit de mult preft tindens în altă parte", cum era definit de antropologia clasică primitivul dovedeşte o pozitivitate realizată „ca stăpânire; mediului natural şi a proiectului social, ca voinţă liberă de nu lăsa să se strecoare în afara fiinţei sale nimic din ceeafl ar putea să o denatureze, corupă, destrame" (84, p. 166). Î cazul să luăm în seamă, spune el, şi mărturiile „unanime în descrie frumoasa înfăţişare a adulţilor, aerul sănătos al numeroşilor copii, abundenţa şi varietatea resurselor alime" tare" (84, p.162), ca şi capacitatea lor de a-şi intercondiţiort existenţa cu un sentiment al sacrului de o uimitoare coerent1 funcţională.

Asurr, area existenţială a sacrului or mâne, ca atare, mereu deschisă problema valorii reîn existenţa umană şi, adiacentă ei, explicaţia aspiraţiei" 9 ului spre o realitate transcendentă, singura capabilă să °mnfere arborelui său axiologic şi alte dimensiuni decât.com° titia „suspectă şi aproape morbidă", cum o numeşte Cio-ran pentru fericirea mundană. Pe măsură ce pragmatismul economic, social şi cultural pare peste tot victorios, din ce în ce mai mulţi oameni de prestigiu ai secolului sunt de părere că unica soluţie pentru evitarea unei catastrofe finale presupuse de această competiţie fără limite este regăsirea sacrului (a devenit deja un loc comun expresia lui Malraux „secolul al XXI-lea va fi religios sau nu va fi deloc"), adică reintegrarea umanităţii într-o ordine cosmică normată de principiile filosofice şi morale specifice unei societăţi teocentrice84.

Întrebarea e: cum? E greu de crezut că o acţiune planificată, desfăşurată printr-o propagandă religioasă oricât de abilă de către oameni care cred cu tărie în ceea ce spun (ori se prefac a crede, din considerente morale, sociale sau poli

84 Despre impactul religiei în lumea contemporană, despre problematica relaţiilor ei cu ştiinţa şi despre posibilitatea supravieţuirii spiritului în societatea postmodernă vezi, dintre apariţiile mai recente în literatura de specialitate anglo-saxonă, The World Treasury of Modern Religious Thought, ed. by Jaroslav Pelikan, Little Brown, Boston, 1990; Godandthe Philoso-phers – The Reconciliation of Faith and Reason, ed. by Thomas V. Morris, Oxford University Press, 1994; Common Era: Best New Writing on Relig-ion, White Cloud Press, 1995; Godin AII Worlds An Anthology of Contemporary Spirituality, ed. by Lucinda Vardey, Pantheon Books, New York, 1995; Huston Smith, Essays on World Religion, Paragon House, New y° K 1992; Fred Alan Wolf, The Spiritual Univers – How Quantum Physics tjovesthe Existence of the Soul, Simon and Schuster, 1996; Don Cupitt, j! erG°d-The Future of Religion, Baric Books, 1997; Patrick Glynn, God e Evidence – The Reconciliation of Faith and Reason în a Postsecular orid> Forum, 1997; Lee M. Silver, Remaking Eden –

Cloning and Beyond în a Brave New World Aron Books, New York, 1997.

124

Vasile Avram tice), ar putea convinge mulţimile că, după ce a dispărut prim-planul preocupărilor omeneşti, Dumnezeu se va hoty brusc să reapară, ca un rege rechemat pe tron în vedere. unei restaurații. O asumare a religiei ca instrument excluăt moral, în maniera lui Kant, n-ar face decât să transfere L islaţia penală şi civilă într-un registru transcendental cart s-ar nărui la simpla probă că se poate trăi foarte bine în lums şi fără Dumnezeu, ori că răul şi binele nu sunt decât nişte categorii relative care n-au de-a face cu divinitatea. S-a putea totuşi ca, pe măsură ce va creşte „teroarea istoriei (apanaj al unor minorităţi care-şi impun prin violenţă politic; punctul de vedere) să asistăm, cum profetizează Eliade, lat „tentativă disperată" de a interzice evenimentele istoriei prin reintegrarea societăţilor umane într-un orizont artificial (adică edictat) al arhetipurilor şi al repetiţiei lor (133, p.177). Da acest lucru n-ar face decât să transfere teroarea din orizontu istoriei în cel al sacrului.

Singura cale ar fi asumarea existenţială a religiei ca lui mare a unei convingeri asupra adevărului ei ontologic, dai pentru aceasta ar trebui poate să începem cu înfiinţarea unor universităţi în care tinerii să fie dezvăţaţi de ceea ce i-au învăţat docţii lor profesori de ştiinţă. Ar mai trebui, de asemenea, să ne raportăm la univers nu printr-o continuă extern sie a informaţiei (fapt ce generează o inflaţie de date ale conoaşterii care, printr-o conexiune inversă uşor explicabilă impietează asupra receptării esenţei), ci printr-o limitare şic orientare a ei spre punctele cheie ale cunoaşterii. Dar, nu fi ultimul rând, ar trebui reduse atât supralicitarea limbajului dogmatic din partea unor preoţi care predau astăzi papa galiceşte religia în şcoli, cât şi tentativele de cosmetizare 1 divinităţii practicate de pildă în religia Bah ai sau în unele variante de New Age. Ar putea fi încurajată, în schimb, e* aminarea mai atentă a modelului religios al societăţile tradiţionale, în care sacrul era fundamentul simbolic 3I

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

125

nării directe a omului la cosmos prin fiecare obiect şi fârare gest cotidian. Se şi e astăzi ca ceea ce a putut e şi atâta tinnP în echil

lumea este sentimentul, ideea şi practica sacrului, adică d reo două secole încoace nu mai e recu lum ţ ceea ce, de vreo două secole încoace, nu mai e recu – oscut ca „realitate ultimă" a fiinţei. Se ştie că n-a existat de-i lungul vremii nicio societate, oricât de mică şi de înapoiată, lipsită de o formă sau alta de religie. Nici în lumea contemporană, unde s-a putut susţine că ştiinţa a dislocat religia (aceasta din urmă rămânând apanajul unor comunităţi retardate), miturile, riturile şi simbolurile religioase nu încetează să subziste, chiar dacă sunt uneori deformate ori camuflate sub măşti profane. Spiritul uman creează spontan imagini cu conţinut religios, spune Jung, tocmai pentru că e „religios prin natură", iar îndepărtarea de această natură poate fi „o eternă sursă de nevroze, mai ales în a doua jumătate a vieţii" (195, p.15). Sacrul, susţine şi M. Eiiade, „este un element în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe" (131, I, p. IX), cum crezuseră Comte, Frazer, Durkheim şi alţi gânditori preocupaţi de subiect, şi numai acest fapt face suportabilă până în final o existenţă resimţită prea adesea ca perisabilă şi imperfectă. Este, de altfel, şi greu să ne imaginăm „cum ar putea funcţiona spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume" şi că printr-o instanţă supremă infailibilă şi nepărtinitoare vor fi cândva răscumpărate toate dramele opresiunii, calamităţile colective, deportările, umilinţele şi masacrele de care e plină istoria universală (132, 1, p. IX).

Sacrul conferă un certificat de justificare a acestei conştiinţe şi, în acelaşi timp, o modalitate de racordare a Vl6V» la un nucleu de stabilitate transcendentă care generează automat şi un anume conservatorism comportamente-Chiar dacă nu e asumat la nivelul intenţionalităţii, el Iu

126

Vasile Avram crează ca un ceasornic care măsoară timpul

interior reglează pulsiunile vitale. Când rămâne în inconştient, St manifestă prin superstiţii, habitudini ori angoase izbucnite a nivel individual în ceasuri de criză, dar dacă survine la sy. prafaţa conştiinţei şi mai ales dacă îşi fixează puterile de reacţie la nivelul conştiinţei sociale – şi acest lucru se întâmplă, cu o forţă neobişnuită, în urma unor catastrofe cosmice sau politice – el „rupe un echilibru, introduce un element nou ce trebuie integrat în ordinea lumii" (68, p.31).

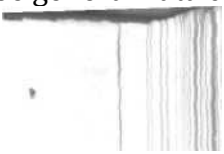
Îndeobşte, sacrul se hrăneşte din propriile sale elaborări conceptuale şi imagistice întreţinute la nivel colectiv printr-o instituţionalizare a credinţei şi a riturilor derivate dintr-o lungă experienţă iterativă a miturilor originare. O comunitate organizată teocentric, ai cărei membri poartă, prin rit, un dialog continuu cu divinitatea, se va feri din instinct de orice gest capabil să ştirbească oricât de puţin ordinea instituită ab initio de această divinitate. Într-un sistem religios solid constituit există o structură de credinţe, interdicţii, datini şi ceremoni-aluri cu caracter absolut obligatoriu pentru toată lumea. „Liberul arbitru", înţeles ca libertate a opţiunii de a crede sau a nu crede în Dumnezeu, e o elaborare târzie (creştină) a teologiei şi nu joacă niciun rol într-o societate unde activează o credinţă generalizată. Nu există alternativă a crede sau a nu crede, după cum nu există libertatea de a greşi (a păcătui). Dacă totuşi greşeala survine – din hybris, nu dintr-o alternativă la morala credinţei – ea poate fi recuperată printr-o intensificare a riturilor de reintegrare în sistem.

De aceea cuvântul de ordine al societăţilor religioase tradiţionale era nu evoluţia (progresul), ci stabilitatea, conformarea într-o ordine consacrată prin mit – mitul asumat, cum spuneam, ca model ontologic, ca „istorie sacră", ca adevăr imuabil şi nicidecum ca produs gratuit al imaginarului, cum e înţeles de la un timp încoace. „Continuitatea civilizaţiilor populare în cursul mileniilor e, propriu-zis, un simplu rroşfinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

continuităţii în natură; evoluţia acesteia se petrece în refle a a-a Q jmense încât sunt neaccesibile con-I uman" (276, p.11). E de înţeles, prin urmare, de ce Dala preocupare a omului societăţii tradiţionale era

– n°\ conserve datinile, obiceiurile, procedeele de muncă, Smfurile existenţiale învăţate „din bătrâni" şi de ce „orice „aţie comporta un pericol de moarte colectivă" (132, l, 2) şi orice ştirbire a tradiţiei un factor de destabilizare care trebuia urgent remediat sau eliminat. Spre deosebire de societatea modernă, în care invenţia şi inovaţia sunt maximal preţuite şi încurajate pe toate căile, inclusiv printr-o reţea instituţionalizată care a căpătat un nume predestinat, know how, în societatea tradiţională orice posibilă noutate tehnică, ştiinţifică sau artistică avea caracter exclusiv iniţiatic şi era sever controlată de specialiştii sacrului. Modelul clasic e pitagorismul, unde trădarea unui „secret" ştiinţific se pedepsea cu moartea.

Aşa se explică şi faptul că multe invenţii datând, de exemplu, din perioada elenistică (când erau percepute ca simple jucării), n-au fost aplicate în context economic decât foarte târziu şi cu extrem de multe precauţii. Nu atât pentru că aristocraţii feudali le-ar fi „confiscat" în ideea unei eventuale folosiri în exclusivitate (multe erau prototipuri ale unor maşini şi unelte de sporire a randamentului agricol), cum susţin adepţii determinismului economic, cât mai ales din pricina precauţiei faţă de posibilitatea ştirbirii vechilor datini comunitare. Relaţiile în cadrul obştii, dar şi cele dintre obşte? i boier (senior) acolo unde acesta exista, erau reglementate tradiţional pe bază de cutume şi „tindeau să interzică orice inovaţie, orice introducere de obiceiuri noi" atât în ceea ce Priveşte îndatoririle reciproce, cât şi tehnica agricolă (311, P-H). Mai mult, invenţiile şi inovaţiile erau resimţite ca peri-co e ameninţând însuşi destinul fiinţial al omului religios. Ex-ls a credinţa aproape generalizată că orice nouă „maşinărie".



Vasile Avram este o „drăcovenie" menită nu doar să strice echilibrul cor», nitar, ci şi să-i ispitească pe oameni, să-i deruteze şi «smintească din calea cea dreaptă. Inventatorul era bănuita „lucrează

cu dracul" – căruia, în schimbul ingeniozităţii de construi ceva, i-a vândut sufletul – şi că va urma să plătesc* mai devreme sau mai târziu pentru sfidarea rânduielii lucru rilor85.

Aşa cum am mai spus (7, p.16 lsq.), satul românesc tradiţional era atât de riguros structurat în jurul unor modele cu valenţe mitice, încât orice tendinţă de ieşire din normă era reprimată din start. Din acest punct de vedere se poate vorbi, în limbajul progresului, de o anume mentalitate retrogradă, o agresiune a mediocrităţii asupra excepţionalului86 care, în cazul satului românesc, a şi condus la o inadmisibilă retard-are faţă de restul Europei. E greu însă de spus dacă, din perspectivă transistorică, aceste permanente ratări sunt cu adevărat o pierdere ontologică sau, dimpotrivă, un câştig pentru comunitate (în măsura în care, dizolvându-se în pa

85 Nenumărate istorioare care au circulat şi circulă încă în lumea satului avertizează asupra acestor consecinţe. Spre exemplu, fiul unui notar care se laudă că şi el poate tuna şi fulgera asemeni lui Sf. Ilie cu ajutorul unei pile electrice (o „drăcovenie") este trăsnit pe câmp în timp ce aduna fânul (73, p. 180).

86 „În cazul în care societatea accentuează în reprezentanţii ei individuali automat calităţile colective, este de părere Jung, ea recompensează astfel mediocritatea, tot ceea ce se pregăteşte să vegeteze într-un mod facil şi lipsit de responsabilitate. Individualul va fi fatalmente strâmtorat" (196, p.37). Atâta doar că, din punct de vedere antropologic, statutul axiologic al unei societăţi la un moment dat este condiţionat nu atât de suma creativităţii individuale, cât de relaţia dintre aceasta şi normele general valabile ale comunităţii. („The Irfe of a society, subliniază Boas într-o carte considerată drept punct de referinţă pentru antropologia contemporană, is carried on by individuals who act singly and jointly under the stress of the tradition in which they have grown up and surrounded by the products of their own activities and those of their forbears" – 5 î, p. 245). Altfel acţiunea individuală poate s-o ia razna.

anonim al acesteia, i-au sporit, la nivelul posibilităţii,

colectivă87). Omul trăieşte astăzi, e adevărat, de o Tori mai confortabil, dar ne putem întreba ce justificare „le acest confort dacă îl raportăm la categoriile metafizice – are chiar şi la cele etice – ale valorii de existenţă. Ce a amnă, de fapt, a trăi mai b/ne? Când maşinile s-au introdus pe scară largă, ele au eliberat o cantitate de timp care ebuia cheltuit în alte scopuri. Istoria contemporană demonstrează însă că acest „timp liber" nu e folosit cu preponderenţă în vederea unor nobile înfăptuiri spirituale, cum speraseră entuziaştii promotori ai ştiinţei şi tehnicii (dacă nu cumva „nobile" pot fi numite mulţimea însăilărilor cultural-artistice care degradează spiritul), ci se converteşte fie într-o competiţie absurdă pentru acumulare, fie în alienare robotică (ceea ce duce la incapacitatea de a gândi creator), fie într-un nihilism programatic dezlănţuind instincte lascive, evazioniste sau agresive88. Trecerea de la societatea închisă la cea deschisă, pentru a folosi terminologia lui K. Popper, a însemnat într-adevăr trecerea de la controlul şanselor la o explozie a libertăţii acestora, dar cu consecinţele pozitive şi negative pe care le ştim.

De remarcat totuşi că stagnarea, atribuită ca un factor negativ societăţii tradiţionale, nu presupune nicidecum şi o subdezvoltare a conştiinţei – pasibilă, cum se ştie, de infinite modelări creatoare în contextul aceleiaşi paradigme spirituale. Precum s-a observat, „avântul extraordinar al

— 8 Vezi argumentele evaluării în Constelaţia magicului (7, p.166 sq.)

Problema timpului liber (le/sure) în societatea contemporană este, crede Boas, proasta lui distribuţie. Dacă în comunităţile tradiţionale acesta era folosit la nivel colectiv pentru sporirea patrimoniului cultural general, astăzi Ţ a devenit o problemă personală a fiecăruia. Cei ce se bucură de timp °ei îl irosesc, de fapt, pur şi simplu, fiind astfel „unable to make use of the en orced leisure, not contributing new cultural values, but a dead weight on numai progress" (51, p. 219)

!

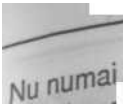
Vasile Avram tehnologiei în ultimele două secole nu s-a tradus printr-l, dezvoltare comparabilă a inteligenţei omului occidental» (132, I p.2). Nu se poate vorbi de „progres cultural", spune Boas, decât într-un sens restrâns, referitor la sporirea ca. titaţii de cunoştinţe şi la controlul naturii (51, p. 220).

De altfel, retardarea tehnologică de care omul civilizat occidental îi acuză pe membrii societăţilor arhaice nu este decât un reflex al transformării exigenţei simple a adaptării la mediu în „dementul proiect cartezian" de stăpânire absolută a naturii, proiect „ale cărui consecinţe ecologice abia dacă începem să le măsurăm" (84, p.159). Capacitatea tehnologică a primitivilor, ca şi a membrilor societăţii tradiţionale, nu este cu nimic mai săracă decât a noastră dacă o raportăm la „legea minimului necesar" care normează existenţa comunităţilor naturale şi la exigenţele convieţuirii cu mediul. Stau mărturie ingenioasele mecanisme expuse în muzeele etnografice (vezi e.g. Muzeul Civilizaţiei Tradiţionale din Dumbrava Sibiului, ale cărui exponate dovedesc, prin rigoarea execuţiei şi prin fantezia modelelor, că ţăranul făcea din aproape toate ustensilele vieţii cotidiene adevărate capodopere tehnice şi artistice). „Nu există aşadar ierarhii în câmpul tehnicii, nu există tehnologie superioară sau inferioară; o înzestrare tehnologică nu poate fi evaluată decât după capacitatea sa de a satisface, într-un mediu dat, nevoile societăţii" (84, p.160).

n-stinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

131

materiale, se înţelege, ci şi – sau mai ales – ice, etice şi religioase89.



89 într-un studiu tradus recent şi în limba română (Viaţă fără stat?

— Institutul European, 1997), J.W. Lapierre contestă, de pe poziţii neopozitiviste – prin analogie disjunctivă cu societăţile animale (!) – posibilitatea existenţei unei societăţi umane

tradiţional-conservatoare. Polemizând cu P. Clastres (84) – de fapt, redeschizând o lungă polemică desfăşurată în anii ’60 – 70 între antropologi cu privire la esenţa şi etiologia politicului – el aşază inovaţia socială (intrinsecă, după opinia lui, oricărei comunităţi umane) la baza transformării sistemelor: „Inovaţia socială este sfârşitul unei dinamici care a provocat-o şi, în acelaşi timp, începutul unei alte dinamici care, prin intermediul mişcărilor sociale, va ajunge la transformarea globală a societăţii” (p.161). De aici necesitatea – şi inevitabilitatea – statului: „Dacă admitem ipoteza că nu există societăţi umane fără tensiuni şi conflicte, altfel spus, că nu există o armonie socială prestabilită, iar coordonarea şi cooperarea nu sunt înnăscute, spontane, naturale, instinctive, atunci ele nu pot exista fără modalităţi de rezolvare a tensiunilor, de reglementare a conflictelor prin procedee fie ele violente sau coercitive” (p. 233). Este, în °nd, reluarea, într-o formă inabil mascată (de „\stik dată sub o „paradigmă anti-utopică”), a vechiului evoluţionism socio-antropologic intens cultivat de egocentrismul occidental, conform căruia unele societăţi sunt mai apte Pentru inovaţie decât altele („dacă, în numele unei simpatii ideologice e”?! are sau antirasiste considerăm, în principiu, că toate societăţile sunt orice într-o manieră identică, schimbându-se în acelaşi fel şi în acelaşi nu enunţăm oare la orice diferenţiere şi nu alunecăm în noaptea în are toate pisicile sunt negre?” – p.160) şi a unei perspective antropologice r Se entiste, în care raporturile mito-religioase sunt total excluse din 9 tementarea relaţiilor intra şi intercomunitare (vezi infra).

O sinteză istorică

Creştinismul cosmic nu este decât o elaborare mai plexă a ceea ce s-a numit, uneori nu fără o nuanţă depreciativă, creştinism popular sau folcloric. Dezvoltat, aşa cum am amintit, în paralel cu creştinismul dogmatic edificat pe baza doctrinei sinoadelor bisericeşti şi a sintezei scrierta teologice, creştinismul folcloric s-a manifestat în structuri

specifice normate de tradiţiile mito-religioase locale, înglobând atât motive ritualice străvechi, datini şi obiceiuri modelate de gândirea magico-simbolică, cât şi credinţe derivate din reverberaţiile în timp şi spaţiu ale unor erezii mai mult sau mai puţin îndepărtate de nucleul ortodox al credinţei. Principala lui caracteristică: indiferenţa organică faţă de dogma excesiv conceptualizată, ca efect al inaptitudinii societăţilor ţărăneşti de a asimila speculaţia abstractă, al înclinaţiei lor spre plasticitatea ritualică, spre sceneria fabulos simbolică a legendei, spre imagistica din icoane, spre relaţia directă şi afectivă cu divinitatea. Adevărurile revelate ale Evangheliilor primesc în imaginaţia populară coloratura unei tradiţii orale care, fără să contravină tradiţiei ecleziastice, se revendică totuşi de la alte nuclee ale „istoriei mântuirii".

Să reamintim că doctrina creştină s-a cristalizat în primele secole ce au urmat învăţăturii, patimilor şi învierii lui Iisus Hristos, din impactul dintre tradiţia vetero-testamentară de provenienţă iudaică şi cadrele de spiritualitate ale filosofiei greceşti, pentru ca să fie sintetizată apoi, pe fundamentul celor patru Evanghelii, într-o osatură dogmatică maximali zată în scrierile Părinţilor Bisericii. Încă Sf. Apostol Pavel

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

133

I e adevărat, atenţia asupra pericolului ca minţile dirteioşilor să fie furate de „filosofia şi deşartă amăgire HDĂ datina omenească" (Col.2.8.) – nu se ferea de valorizaşi gândirii păgâne a timpului în argumentaţia tezelor sale teologice (vezi, de pildă, discursul din Areopagul atenian), dovedind prin aceasta că doctrina creştină, prefigurată deja într-o epistemologie proprie, tindea spre universalizare prin „absorbţia tuturor valorilor" (348, p.10). Dacă creştinismul s-ar fi menţinut în cadrele stricte ale unei credinţe „avraamice" şi ale unui cult îngust, formalizat în funcţie de exigenţe ritualice primare, n-ar fi depăşit, cu siguranţă, ecoul unei secte oarecare dintre cele multe apărute cu duiumul în epoca elenistică. El însă, venind în întâmpinarea nevoilor celor mulţi, dar şi a încercărilor

de fixare ontologică a speculaţiilor metafizice derivate din platonism şi aristotelism într-un moment când gândirea grecească „a început să înveţe virtutea pierderii de sine în altceva" (40, p.202), şi-a unit forţa argumentelor cu cele ale extrem de fertilului concept al Logosului, definit încă din vremea lui Heraclit ca substrat energetic al aventurii spiritului în lume.

Era recuperată astfel puritatea şi autenticitatea mitului care, mai ales de la Xenofan încoace, îşi pierduse sensul originar prin decădere în alegorie, „istorie falsă", iluzie, fabulă, sfârşind, în perioada alexandrină, să desemneze „tot ce nu poate exista cu adevărat" (128, p.142). Creştinismul aducea în prim plan trăirea şi nu teoretizarea divinului, iden-tificându-l pe Iisus ca Dumnezeu întrupat cu Logosul filosofie şi deschizându-se astfel spre universalizare. „Ideile creştine, observă Blaga, au asimilat tot ce au învins. Sau mai bine zis ele au învins prin concesii" (40, p.208). De altfel Marii Părinţi Apostolici au învăţat în şcolile greceşti alături de filo-2°fii timpului şi s-au convertit prin şi nu împotriva ideilor circulante în epocă. Justin Martirul, primul mare apologet creştin, îşi extrăgea substanţa argumentelor din stoicism şi

Vasile Avram din filosofia lui Platon (care, susţinea el, trebuie să fi cunoscut, la rândul său, unele texte ale Vechiului Testament, Logosul, prin însuşi faptul că are un caracter veşnic tent, deci, „mai înainte de toţi vecii") s-a manifestat cu sitate în lume şi înainte de întruparea Mântuitorului, doar sub formă de „seminţe" („logos spermatikos" la stoici) care au odrăslit şi în solul mitologiilor precreştine, al rostirii profeţilor biblici şi al Legii Vechiului Testament (el îi.com. bătea astfel şi pe gnosticii care asimilaseră divinitatea veterotestamentară cu Demiurgul cel Rău), fixându-se în centrul creaţiei, istoriei, religiei, raţiunii şi asumându-şi prin aceasta un caracter de universalitate.

Mai mult, Clement Alexandrinul propunea o gnoză creştină (o teognosie) care în Stromaâele sale se întemeiază pe o nouă punere în lumină, de astă dată din perspectivă hristologică, „a celor mai frumoase idei ale filosofiei şi ale celorlalte ştiinţe". Conştient de faptul

că teologia creştină nu va putea cuceri spiritualitatea timpului prin repudierea filosofiei eline (greşeală în care căzuse, prin rigorismul convertiri sale, Tertulian), el pledează pentru o cunoaştere raţional-misterică fixată în conştiinţă prin intermediul unor concepte tradiţionale dar orientată spre punctul central al vieţii spirituale, Logosul hristic revelat în Evanghelii. La rândul său, Origene (coleg cu Plotin la şcoala lui Ammonios Saccas), săvârşea o transfigurare creştină a gândirii clasice greceşti, îndeosebi a platonismului, şi, chiar dacă n-a fost reţinut printre înaintaşii canonizaţi ai Bisericii (din pricina, în primul rând, a teoriei preexistenţei sufletului şi a apocatastazei), nu i se poate nega substanţialul aport la fundamentarea ideologică a doctrinei creştine. Aceleaşi lucruri se pot spune, cu nuanţările de rigoare, despre Augustin sau despre Eusebiu din Cezareea, dar şi despre Părinţii Capadocieni care, preocupaţi cu precădere de instituirea cultului creştin în Biserică, au întreprins în acelaşi timp o hermeneutică a Bibliei deloc

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

135

— g Spjritul epocii, sau despre Maxim Mărturisitorul, cel străina 0Sţ în acelaşi timp „un mistic neoplatonic-creştin, un °uitâvat filosof aristotelic, un călugăr influenţat de origenism, ° şi un martir al cristologiei ortodoxe" şi care ilustrează încununarea dogmatică a gândirii teologice, mistice şi filosofice greceşti", cum îl defineşte H. Urs von Balthasar

(13. P-4).

S-a creat astfel un sincretism între raţiune şi credinţă, natură şi divinitate, gândire simbolică şi revelaţie mistică, un sistem de categorii religioase care, fixat mai apoi într-o tradiţie scrisă, a fost perpetuat, alături de textele evanghelice, până astăzi. Nu însă fără convulsii, schimbări de ritm, întoarceri de sens, negări şi renegări cu efecte adesea imprevizibile pentru procesul de dogmatizare şi de oficializare a doctrinei. Căci ierarhii Bisericii – care se simţeau obligaţi, spre beneficiul universalizării creştinismului, să ajungă, prin sinoade ecumenice, la un consens – au avut mereu de înfruntat o largă

diversitate de opinii, uneori contradictorii, din partea interpreţilor mai mai mult sau mai puţin ortodocşi ai mesajului biblic.

Dificultatea pentru ei consta, pe de o parte, în delimitarea doctrinei de cultele păgâne ale timpului, impregnate de o viziune mitico-magică cu rădăcini adânci în mentalitatea mulţimilor, şi, pe de altă parte, în instituţionalizarea pe baze ideatice fără fisuri a învăţăturii creştine ca fenomen cu totul nou, revoluţionar în perspectivă eonică, revelator, în sfârşit, al Adevărului fiinţial exprimat de persoana teandrică a lui Iisus Hristos. Urmaşii apostolici s-au considerat datori r, o doar a Propovădui Evanghelia după model paulin („Vai mie dacă nu voi binevesti" – 1. Cor. 9, 16), ci şi a o interpreta şi explica pe telesul tuturor (şi al mulţimilor, dar şi al învăţaţilor timpului ca lideri de opinie în orientarea acestora), a o dezvolta în „mita orizonturilor simbolice ale textelor revelate şi, mai ales, a*" fixa liniile de forţă ale înţelesului în principii inatacabile cu

Vasile Avram instrumentele logicii. Cu alte cuvinte, puterea de atracţie de convingere a învăţăturii creştine trebuia fundamentată pe două planuri, ambele radical diferite de climatul cultural tropologic al societăţilor păgâne: cel etic (motivat sote. riologic) pentru uzul mulţimilor şi cel raţional-filosofic cristalizat în dogme. Dacă pentru oamenii simpli erau de ajuns mărturiile în cuvinte modeste ale apostolilor pescari şi ţărani care au trăit în preajma persoanei harice a lui Iisus Hristos, pildele de o deosebită plasticitate simbolică ale Evangheliilor (asemănătoare numeroaselor legende, alegorii şi istorioare din patrimoniul scrierilor sapienţiale ale religiilor precreştine) ori repovestirea în limbaj omiletic a faptelor miraculoase săvârşite de către Mântuitorul, pentru a-i convinge pe filosofii timpului, tăria credinţei trebuia însoţită de cea a cuvântului înţelept.

Se impunea, prin urmare, o sinteză noncotradictorie între Dumnezeul cel Viua\ Vechiului Testament, epifanizat la cotă umană în Iisus Hristos ca revelaţie „eminentă şi definitivă" (106, p.10), şi Logosul filosofic identificat de către Evanghelia lui Ioan în acelaşi Dumnezeu întrupat. Misiune extrem de delicată, care a şi condus pe parcursul timpului, mai ales după ce şi-a adăugat şi problema Treimii,

la înverşunate dispute teologice urmate deseori de rupturi zgomotoase, de anatemizări reciproce şi chiar de lupte fratricide între adepţii uneia sau alteia dintre formule. Dacă mulţimile şi-au însuşit îndeobşte mesajul evanghelic în cadrele largi şi flexibile ale unei religiozităţi populare din care, precum vom vedea, nu lipsesc categoriile gândirii mitico-magice, pentru teologii doctrinari era imperativ necesar a construi o dogmatică pură, exhaustivă, esenţializată spiritual, cu valoare euristică şi argumentativă permanentă şi inebranlabilă. Au fost necesare dezbateri teoretice extinse pe durata mai multor secole până să se ajungă la reducţia logică a dogmelor aşa cum le cunoaştem astăzi, fundamentate pe paradoxe, antinomii şi

de care teologia creştină ar fi vulnerabilă în i filosofic.

2 Log** dogmelor precum se ştie, rădăcinile dogmei teologice trebuie căutate în scrierile lui Filon din Alexandria, cel care a încercat pentru prima dată să împace imaginea Dumnezeului unic şi personal din religia iudaică cu ideea unei substanţe primare de natură divină, gândită ca spirit şi materie în acelaşi timp de către filosofia greacă. Spre deosebire însă de stoici, conform cărora substanţa primară se dispersează în elementele lumii (cosmosului), Filon afirmă că divinitatea (consubstanţială cu materia primară) emană existenţe secundare fără ca prin acest proces să sufere vreo scădere cantitativă sau calitativă şi, mai mult, fără ca emanaţiile să-şi piardă însuşirea de substanţă divină aparţinătoare de Marele Tot. „Astfel, observă Blaga, intelectul s-a hotărât pentru întâia oară în istorie să accepte în deplină conştiinţă o formulă care, indiferent de raportul ei cu realitatea, era antinomică în sine şi care nu se poate gândi până la capăt nici în lumea abstracţiunii logice şi nici în lumea concretului". Dogma venea deci să rezolve nu numai problema sintezei dintre filosof e şi religie, ci şi pe cea a raţionalizării misterului metafizic Prin acceptarea antinomiei ca „modalitate de cunoaştere", ca formulă intelectuală care, în dezacord radical cu inâelegerea, postulează o transcendere a logicii" (40, p.224).

Dogma nu e un simplu paradox care poate fi aplanat Printr-o coincidenţă a contrariilor, ca în dialectică, nicio construcţie teoretică ireductibilă care în ştiinţe se anulează untr-o distincţie între concepte (spre exemplu între puterea v „surna unei mulţimi matematice) şi niciun aspect al gândirii e a9 ce care, evitând antinomia, se refugiază în analogie şi „ntl9 uitate simbolică, edificând între concret şi abstract un

Vasile Avram determinism magic reductibil în ultimă instanţă la gj-Filosofia, spune Blaga, a confundat în repetate rânduri pai doxul dogmatic cu cel dialectic sau cu cel magic, de unde, opoziţia stabilită de ea între revelaţia divină şi datele experienţei umane. Ele însă nu sunt incompatibile, ci (k ireductibile la un nivel de referinţă comun. De pildă, pf (poziţia „morţii vor învia", deşi contrazisă de experienţă, n-are în sine ceva antilogic din punct de vedere religios, j, metafizica dogmatică, paradoxele se rezolvă uneori prin i termediul gândirii raţionale („e în ele un joc de ochiuri 5 noduri care se desfac de la sine dacă apuci şi tragi bine fim adus şi întors după degetele logicii"), dar alteori „sunt în disolubile, cu noduri pe care nu le pot tăia decât îngerii ci săbii de foc" (40, p.229). Ele aparţin mai degrabă unui „în telect extatic" definit de Blaga ca „stare în afară de sine evadarea centrului în afară de cerc" (40, p.266) de care era animaţi şi Sfinţii Părinţi în epoca cristalizării doctrine creştine.

Ei porneau de la premiza indistincţiei substanţiale dintre spirit şi materie, a manifestării misterice a divinităţii în lume? a lumii în divinitate, a unui Hristos cosmic resanctificându-şi prin întrupare, propria creaţie. „Felul de a formulat Părinţilor, darul cu care au ştiut să dea relief misterului fâlJ de a-l raţionaliza, renunţarea fără regret la logică după istovi rea tuturor subtilităţilor ei, smulgerea conceptelor din angre najul lor logic şi înzestrarea lor cu alte virtuţi, sunt tot atâtea* fapte ale spiritualităţii patristice în stare să mai impresionez* şi astăzi" (40, p.225). Numai ieşind din cadrele „gân* leneşe" au putut să formuleze unitatea Trinităţii, teandria!" Iisus Hristos ori misterul transsubstanţierii euharistice în e „presii ireductibile logic, în „cuvinte

crucificate" (144, p.1 legate în sintagme capabile să înfrângă şi ereziile, şi 05 citaţiile log/co-raţionaliste ale filosofiei, şi orgoliul tf

1

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 139

Ic al ştiinţei, şi ocultismul magico-teosofic, şi alte teorii mooaipate de relaţia om-natură-divinitate. PreNJ trebuie însă neglijat substanţialul aport al gnosticis-ului din secolele I-IV la cristalizarea doctrinei creştine, chiar dacă prezumţiile lui au sfârşit prin a fi energic respinse de către Biserica oficială. Într-un incitant studiu referitor la suportul ideatic al logicii dogmelor, Jean Magne susţine chiar că principalele componente ale antropologiei şi soteriologiei creştine (căderea în păcat şi întruparea unui Mântuitor) sunt elaborări conceptuale de provenienţă gnostică şi nu vetero-testamentară, cum s-a pretins. Mai exact spus, esenţa creştinismului este rezultatul unui compromis între interpretările date de gnostici unor pasaje din Vechiul Testament şi exegeza iudaică, adică un proces complex de semnificare şi resemnificare a conceptelor, care a condus în cele din urmă la ceea ce Magne numeşte „o gnoză antiiudaică reiu-daizată" (220, p.232). Altfel nu s-ar explica, spune el, numeroasele pasaje obscure, contradicţii ori reformulări ale preceptelor Vechiului Testament atât în Evanghelii şi în celelalte texte canonice ale Noului Testament, cât şi în scrierile patristice care au stat la baza constituirii dogmelor. Numai prin gnosticism pot fi explicate referirile la „prinţul acestei lumi", la arhonţii, prinţii şi puterile întunericului despre care vorbesc Evanghelia după Ioan sau epistolele lui Pavel, dar care nu apar în Vechiul Testament şi despre care aflăm foarte puţin din textele iudaismului clasic90.

Jean Magne pleacă de la o analogie frapantă între conţinutul şi compoziţia capitolelor 2 şi 3 din Cartea Facerii, referitoare la creaţia omului, la aşezarea şi izgonirea lui din Paradis, şi capitolul 24 al Evangheliei după

Uca, conţinând episodul cu ucenicii din Emaus care nu L-au recunoscut

Pe Iisus Hristos înviat decât după ce Acesta a frânt pâinea şi

Le-a dat să

9Uste. Pâinea, susţine J. Magne, este echivalentă euharistie cu fructul muls de Eva din Pomul Cunoaşterii Binelui şi Răului: ambele duc la deschiderea ochilor", adică la revelaţie, adică la cunoaştere. Se inver

Teoria e incitantă şi convingătoare atâta timp cât se sprj. ţină pe citate din Biblie, din literatura patristică şi cea gnoş. tică imposibil de interpretat dintr-o perspectivă ortodoxrigidă. Ea însă nu demonstrează altceva decât un adevăr pe care încercăm şi noi să-l evidenţiem în lucrarea de faţă: cu cât exegeza creştină înaintează spre detaliul logic, cu atât se împotmoleşte în contradicţii sau cade în erezie. A desface dogmele din coaja lor antinomică, a le reduce la conjuncţiile exoterice pe care-şi construiesc formularea literală, e ca şi cum ai diseca un creier pentru a depista în el circuitele intelectului. Gnosticismul e important nu pentru adevărurile pe care le-ar con\ine labirintul său de doctrine, idei, metafore, simboluri, analogii care adesea se bat cap în cap sau deraiază spre zone conceptuale imposibil de urmărit pentru un intelect normal, ci pentru supleţea, avântul, amploarea, subtilitatea şi plasticitatea grandioasei sale viziuni despre lume care, în ciuda pericolelor eretice la care-l expune pe consultsează astfel nu numai antropologia „păcatului originar" (care devine, ca în gnosticism, o eliberare a omului din robia spirituală a Demiurgului cel Rău), a teandriei lui Iisus Hristos (asimilat Domnului Sabaoth din Vechiul Testament, fiul reabilitat al Sophiei şi purtătorul epifaniilor lui Dumnezeu Tatăl), a rolului Şarpelui (receptat de majoritatea sectelor gnostice ca personaj pozitiv, epifanie a Eonului trimis de Pleroma să recupereze greşeala Sophiei de a fi zămislit fără aportul elementului masculin al's/z/g/ei sale şi să-l elibereze pe omulprimordial din captivitatea lui laldabaotti) ci şi sensul însuşi al creştinismului, care nu ar mai fi o doctrină a salvării din păcatul strămoşesc, ci una a eliberării spiritului din chingile materiei. Este vorba, desigur, de materia creată de avortonul Sophiei pentru a-şi satisface orgoliul de divinitate unică,

cel care se exprimă în Vechiul Testament cu cuvintele: „Nu este alt Dumnezeu afară de mine (…) înaintea mea tot genunchiul se va pleca; pe mine jura-va toată limba" etc. (Isaia 45, versetele 5, 6, 18, 21, 22) şi care e opus lui Dumnezeu Tatăl (Propater) al transcendenţei pleromice. Mai târziu, adaugă Magne, sub presiunea iudais; mului, care nu era dispus să renunţe la calitatea de Dumnezeu unic a lui Iahve din Vechiul Testament, gnosticismul şi-a atenuat poziţiile şi astfel s-a ajuns la soluţia de compromis a dogmelor.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 141

Încetat până astăzi să fascineze şi să tulbure spir'te Blaga observă că ereziile sunt în marea lor majoritate mai de un acord cu intelectul decât formulele dogmatice

(40, p.210), iar Jung că „gândirea era, în primele „école ale erei creştine, mai mult o îndeletnicire a gnosticilor decât a Bisericii" (194, p.181). Doctrina lor pneumatică, viziunea mântuirii ca eliberare din chingile materiei corupte şi din întunericul ignoranţei, speculaţiile dualiste încercând să explice geneza şi natura răului în lume şi-au perpetuat ecourile în construcţiile metafizice, ideologice şi estetice înălţate ulterior de filosofia ocultă, de teologiile eretice, de scriitorii preocupaţi de Absolut (exemplul cel mai frapant: Goethe), de psihologia abisală, de hegelieni şi marxişti, de ştiinţele sistemice şi, nu în ultimul rând, de creştinismul folcloric, cu care gnosticismul are certe similitudini. Gnosticii au fost primii teologi care au fructificat termenul de homoousios şi identitatea stabilită de Evanghelia lui Ioan între Logos şi Iisus Hristos, proiectând creştinismul pe ecranul unui cosmos simbolic unde stăpâneşte binaritatea antagonică: lumină/întuneric, bine/rău, dreapta/stânga, sus/jos, spirit/materie etc. Jung explică acest paralelism gnostic între evenimentele fizice şi metafizice pe baza percepţiei unor „fenomene psihice interioare, respectiv subliminale", (adică a unor fenomene de receptare) care conduc la „o intuiţie psihologică a religiei, respectiv o intuiţie religioasă de la care mai avem de învăţat" (194, p.189). Crucea, de pildă, asociată cu lumina hristică prin care se sublimează ca simbol al suferinţei recuperate, dar şi ca simbol al ordinii cosmice, este, în concepţia gnosticilor – ca şi în cea a

creştinismului cosmic Proiecţia exterioară a arhetipului Sinelui, echivalent, după Jun9, cu divinitatea (vezi infra).

Pentru ca doctrina creştină să învingă toate dificultăţile de Ordin raţional şi mitico-magic de care e burdușit gnosticismul.

142

Vasile Avram avea nevoie de „antinomiile transfigurate" ale gândirii dog. matice, căreia Blaga îi atribuie funcţii de cunoaştere acţionând independent de orice intenţionalitate: „despuiate de conţinutul lor şi de aderenţele religioase, şi sublimate a esenţialul structural, dogmele iau o înfăţişare subţire ţ străvezie de mod de a gândi" (40, p.263). Cu menţiunea însă, stipulată mai târziu de Nae Ionescu, că dacă antinomia este „urmarea despicării universului prin raţiune", împăcarea şi unitatea lui cea nouă nu se înfăptuieşte decât „dincolo de această raţiune însăşi". Adică în „dogma ca adevăr intuitiv, deschis de revelaţie", depăşind „imperativul categoric al minţii noastre obişnuite, rezultat al raţiunii purificate şi potenţate prin rugăciune şi faptă creştină" (184, p.28).

Să reţinem deocamdată că o antinomie poate să reprezinte, în concepţia aceluiaşi Blaga, şi echivalentul intelectual al unui mister (40, p.224), fapt ce explică încă o dată universalitatea esoterismului, dar şi diferenţele între modul de a gândi al gnosticilor (pentru care misterul poate fi revelat prin iniţiere sapienţială), al membrilor societăţii tradiţionale (pentru care misterul se transfigurează în simbol) şi al teologilor dogmatici (pentru care misterul e echivalent cu Fiinţa divină).

3. Dificultăţile Revelaţiei

Cu timpul, micile diferenţe de interpretare a dogmei din partea Şcolii Alexandrine şi, respectiv, Antiohiene, au fost preluate de scriitorii bisericeşti de formaţie latină sau greacă – ipostaziaţi mai apoi în occidentali şi orientali – şi constituite în doctrine separate care în cele din urmă au condus la cunoscuta schismă din anul 1054. Diferenţele însă ţin nu atât de substanţa dogmei – în general statuată prin conciliile ecumenice anterioare rupturii – cât de adaptarea acesteia! a stilul istoric şi etnic al comunităţilor cărora li se adresează.

A rămas peste timp nu numai o deosebire de nuanţă între

tismul apusean şi cei răsăritean, ci şi o relativă înîntre structurile instituţionale, modurile de inter-relaţiei exoteric-esoteric, caracteristicile cultului, Pr aşa asceza, tainele şi mai ales impactul dintre teologie şi râlls. Ţae „Sacrul nu este niciodată supus în stare pură S°alizei omului, ci printr-o reţea de legături, mai mult sau mai a „în sifânse şi de diferite categorii, care unesc pe om cu Sacrul" (238, p.155).

Dar, precum vom vedea mai departe, exista o inadecvare şi între structurile dogmei promulgate de instanţele bisericeşti ierarhizate în trepte şi receptarea ei de către oamenii simpli, înclinaţi adesea spre acel pitoresc amestec de credinţă, pragmatism, reverie şi plasticitate a sensurilor gata să răstoarne în orice moment, precum poporul lui Moise, imaginea oficializată a divinităţii. În ciuda transfigurării misterice a antinomiei, dogma rămâne o taină aridă, rece, adâncă, proprie gândirii teologico-filozofice speculative dar improprie unei trăiri autentice a divinului. Adevărurile constitutive relaţiei dintre om şi Dumnezeu ca persoane reflec-îându-şi reciproc chipul şi asemănarea sunt, în mod fundamental, unele existenţiale şi nu dogmatice (92, p.210).

Nu e mai puţin adevărat că, în obsesia separării definitive şi ireversibile a creştinismului de vechile modele teofanice, doctrinarii Bisericii au căutat uneori formule şi expresii categoriale în portofoliul limbajului denotativ (exoteric) fixat pe înngimea de undă a literei şi nu a spiritului Evanghelilor şi atribuit, cu sau fără îndreptăţire, manifestării ideoglosice a Sfântului Duh. S-a putut crea astfel, adesea, o. sinteză con – uz & între revelaţia supranaturală (altfel spus, autorevelarea divinităţii) şi cea asumată de receptor prin supunereaspinul individual unui mecanism mnemotehnic organizat în funcţie de tabloul mental preexistent la nivelul aşteptării.

neon auzi ceea ce vrei – ceea ce te aştepţi – să auzi, Printr-o transgresare a simbolului sau parabolei într-un text

144

Vasile Avram alcătuit din elemente lingvistice exoterice. Iar acest lucru e generat şi susţinut – oricât ar vrea să demonstreze cineva contrariul – de stilul şi de nivelul cultural al celui (celor) în cauză. Nevoia de cunoaştere, de înţelegere şi, în consecinţa de conformare în taina pe care o presupune orice credinţa poate conduce nu o dată la structuri conceptuale excesiv formalizate care, în loc să favorizeze intuiţia acestei taine (pentru a-i întreţine caracterul apofatic) operează o mutaţie fenomenologică prin care taina se destramă şi se reclădeşte în schelete străine de natura religioasă autentică91.

Modul fundamental şi repetat al acestei greşeli este „identificarea prematură" asupra căreia atrage atenţia Evdo-kimov. Pentru pătrunderea tainei lui Dumnezeu, spune el, intelectul trebuie „unit cu inima şi readus astfel în puritatea sa preconceptuală" care să depăşească raţiunea discursivă (dianoia) şi să părăsească „armoniile judecăţilor" (metoda Scholastică) pentru „a se supra-înălţa la nivele mereu mai adânci decât el însuşi, până ce devine el însuşi locul lui Dumnezeu" (144, p.192). Divinitatea este de nepătruns în esenţa ei şi, ca atare, „orice afirmaţie omenească este şi o negaţie a ei înseşi, pentru că ea nu ajunge niciodată la realitatea ultimă" (144, p.190). Altfel spus, „cugetările omeneşti sunt nepotrivite, pentru că orice cuvânt omenesc este contradictoriu prin faptul că depăşeşte neîncetat ceea ce exprimă (orice gândire enunţată, fixată, obiectivată este o minciună prin sărăcia ei). Coincidenţa contrariilor nu se efectuează decât în Dumnezeu" (144, p.191). Intenţionalitatea

91 „Când nu mai e însufleţit de prezenţa interioră a esoterismului – căruia îi e totodată radiaţie exterioară şi văl – punctul de vedere exoteric ajunge să se transforme cu necesitate în propria sa negaţie: religia – în măsura în care neagă realităţile metafizice şi iniţiatice, încremenind într-un dogmatism literalist – dă inevitabil naştere necredinţei; atrofierea dogmelor prin privarea de «dimensiunea lor internă» sfârşeşte prin a le ataca din exterior, sub forma negaţiilor eretice sau atee" (303, p.35).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 145

rmulării unei dogme poate fi prin ea însăşi un eşec, chiar Hacă (ori cu atât mai mult cu cât) cel în cauză se crede inspi

— de Duhul Sfânt. Căci noţiunea însăşi de inspiraţie este ambiguă şi „greu de priceput", cum spune acelaşi Evdoki-mov. „Imagistica mecanică a unei dictări, insuflarea divină a fiecărei litere (ar) face din autorii Sfintei Scripturi nişte scribi pasivi" (144, p.209), după cum o libertate prea mare a expresiei ar denatura revelaţia şi şi-ar pierde credibilitatea în ochii credincioşilor. De aici dificultatea de a selecta pentru corpusul biblic scrierile cu adevărat semnificative, cele ferite şi de intenţionalitate şi de paseism spiritual.

De aici şi reacţia spiritelor inadaptabile la mecanismul formulelor teologice antinomice, ca şi a filosofilor raţionalişti care – animaţi de aceeaşi nevoie de cunoaştere şi de înţelegere a Fiinţei Supreme – se hotărăsc cu greu să renunţe la analiza logică cerută de raţiune. Revelaţia poate fi o cale de cunoaştere (uneori mult mai bogată şi mai sigură decât cea a raţiunii) dar şi una de sminteală pentru cel care o receptează într-un cod inadecvat comportării misterice a divinului. „La urma urmei, observă Kant, această revelaţie tot prin oameni a venit, şi tot oamenii au interpretat-o, şi chiar când li s-ar părea că vine de-a dreptul de la Dumnezeu (asemenea poruncii pe care a primit-o Avraam să-şi ucidă fiul ca pe un miel) s-ar putea foarte bine să se înşele asupra acestui lucru. S-ar expune, în acest caz, la înfăptuirea unui act întru totul nedrept şi în chipul acesta s-ar purta fără conştiinţă" (Religia în limitele raţiunii, Buc., Ed. Şt. şi Enc.1993, p.68). E suficient ca un gânditor mai mult sau mai puţin avizat, împins de orgoliul afirmării în plan teologic, să forţeze cadrele revelaţiei în direcţia unei grile mentale prea riult modelate de stilul său cultural ori, dimpotrivă, prea gen-eralizate conceptual, pentru ca spiritul viu şi deschis specific relaţiei om-cosmos-divinitate să sufere o nouă limitare.

Se poate ajunge astfel la o suită de monodialoguri care ni comunică între ele decât la nivelul abstract al reducţiei gn0, seologice

şi care se închistează în formule de literă moarta cum s-a întâmplat şi cu unele texte ale Thorei împotrivi cărora s-a ridicat Iisus şi mai apoi apostolul Pavel. Or, „me. sajul Evangheliei informa popoarele că tocmai spiritul viu era cel care se afla mereu deasupra oricărui precept mumificat în Scriptură" (241, p.165). Spiritul viu presupune dialog, comunicare, transmitere de sensuri în contextul unei permanente umanizări a mesajului. Dacă creştinismul îşi pierde specificitatea când încetează să se hrănească din Evanghelie, rămâne în schimb steril dacă se retrage din dialog cu „umanismele", adică cu „acele cugetări prin care omul încearcă în fiecare epocă să-şi spună lui însuşi identitatea" (246, p.42). Nu însă un dialog dispus permanent la reformulări ale dogmei spre satisfacerea nevoii de compromis (inacceptabil în sfera Absolutului) şi de adaptare sociologică a credinţei, ci unul de tip hermeneutic care să înlesnească accesul spre originar, spre acel punct inefabil de convergenţă a cunoaşterii cu fiinţa, spre posibilitatea întoarcerii omului la şinele propriu pierdut în vălmăşagul istoriei. Evangheliile sunt „o doctrină a mântuirii, deci o religie" (163, p.9), şi nu o filosofie, nici măcar una a limbajului. Or, se ştie că orice comunicare – ca şi orice comuniune în general – aşezată sub orizontul sacrului presupune, dincolo de limbajul denotativ acceptat ca transmiţator de informaţii strict necesare relaţiilor cotidiene, o racordare a spiritului la „fenomenul originar", o rememorare (şi o reiterare) a unui set de permanenţe simbolice înlesnind transferul gândirii şi, implicit, al fiinţei din spaţiul profan în cel sacru, din imanenţă în transcendenţă.

Nici dogmele nu sunt filosofie pură, fie ea şi filosofie religioasă, pentru că nu se întemeiază pe idei ci, cum spuneam, pe antinomii transfigurate sugerând calitatea di-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

147

tatii de a aplana opoziţiile în coincidenţe (coincidenţia op-itorum), de a dizolva paradoxele logice şi a anihila prin Pcă. identităţii şi contradicţiei. Ele sunt de fapt un „limbaj clP lOgil" menit a circumscrie corect tainele Cuvântului: „În meort cu logica şi cu

gândirea, orice dogmă este simbolică; r talitatea dogmelor constituie simbolul credinţei, sinteza an-tjtipurilor realităţilor existente" (144, p.190). Prin ele se ajunge la sens – sensul ultim al Raţiunii Divine, care transcende, prin apofatism, expresia lingvistică denotativă. Sau, cu cuvintele lui Maxim Mărturisitorul: „dar noi mai bine să descoperim ceea ce e ascuns, prin negaţie, şi să trecem peste toată puterea figurilor şi ghiciturilor care închipuiesc adevărul şi să urcăm în chip negrăit, prin puterea duhului, de la literă şi apariţii (fenomene) la Raţiunea însăşi, decât să ni se întâmple să ascundem ceea ce e arătat, prin afirmare" (233, p.129).

4. Funcţiile simbolului

Nimic mai îndepărtat de creştinismul autentic decât extremele intelectului: conceptul formalizat şi raţionalizat în filosofia dogmatică, imaginea transcendenţei absolute şi impenetrabile a scepticilor ori litera de catehism a misionarilor porniţi pe drumurile lumii pentru evanghelizarea păgânilor92.

Am asistat o dată la o scenă semnificativă pentru ridicolul în care cad uneori evanghelizatorii de ocazie. După ce unul dintre aceştia, venit în România după 1989 să readucă pe calea credinţei oile rătăcite, şi-a perorat în piaţa publică discursul incendiar, presărat cu gesturi patetice şi cu ridicări de ton nu prea îndepărtate de patologic, convins că mulţimea care se adunase în jurul lui ca la urs a căzut deja victimă sacră elocinţei sale idelung exersate, i-a invitat pe cei care vor „să-l cunoască pe Iisus" să facă doi paşi în faţă. Spre surprinderea lui, nimeni nu s-a clintit din loc.

amenii zâmbeau şters, unii cu stânjeneală, alţii cu nedisimulată ironie, şi aveau. „Evanghelistul" a repetat apelul a două şi a Veia oară. Într-un az s-au desprins din mulţime doi ţigănuşi care ştiau pesemne că

148

Vasile Avram cu

Jean Danielou operează, într-o carte funcţionalităţi doctrinar-misionare, scrisă probabil cu scopyi de a-i conştientiza pe agnostici cu privire la raţionalitatea credinţei creştine, câteva

departajări între principiile acesteja ca formă suprem organizată a revelaţiei divine şi reveria mi. tico-magică a „păgânismului popular" care, în opinia lui, a fost „marele obstacol al Evangheliei" (106, p.42). Insistând asupra faptului că „revelaţia biblică şi creştină nu datorează nimic miturilor" (106, p.30), autorul evidenţiază unicitatea şi superioritatea ritului şi simbolurilor creştine. În timp ce în religiile cosmice (naturale), spune el, ritul se bazează pe repetiţie, în creştinism devine acţiune singulară; caracterul feminin al divinităţii se sublimează în rolul unic de Născătoare de Dumnezeu al Fecioarei Maria; crucea trece din simbol cosmic în „spânzurătoare mizerabilă"; viţa-de-vie nu mai e expresie a vitalismului dionisiac ci o „plantaţie a lui Dumnezeu"; ritul nu mai are un scop pragmatic şi o relaţie directă cu „domeniul cosmic" ci se săvârşeşte în cadru strict spiritual, adică trece de la tehnicile de inferioritate („conştientizarea, pe calea decantaţiei, a principiului spiritual, adică imaterial, care e în el") la „acţiunea exclusiv divină a Spiritului Sfânt" (106, p.38), adică la intervenţia, necondiţionată de nimic, a lui Dumnezeu în sufletele oamenilor. Nimic mai străin de adevărul credinţei decât toate aceste departajări artificiale şi, la urma urmelor, profund false, care culminează cu o judecată în stil de intoleranţă pură: „Nimic nu e mai periculos decât o religie ce pretinde că se poate lipsi de raţiune. Ea ajunge la fanatism, iluminism, obscurantism. Ea se rătăceşte în superstiţii. Mai ales, riscă a fi o soluţie leneşă. Recursul la supranatural este o supapă facilă evanghelizatorii occidentali nu vin în „massa damnata a Estului cu mâna goală. Nimeni nu s-a mai ostenit să-i explice faptul că ascultătorii „cunoşteau pe Iisus poate mai demult şi mai adevărat decât el.

nduce la a vedea mister acolo unde nu e decât ignoj? şi a justifica astfel critica pozitivistă pentru care religia espunde unui stadiu preştiinţific al gândirii" (106, p.58 – 59). M°r misterul ca atare determină critica pozitivistă să nege devărurile religiei, ci incapacitatea ei de a-şi asuma şi a vela în limite omeneşti acest mister, după cum „soluţia leneşă" a „recursului la supranatural" nu este de

fapt decât reversul optimist, de dimensiuni cosmice, al pragmatismului eticii protestante (vezi Max Weber) şi al raţionalismului abstract al catolicismului.

Gândirea religioasă autentică nu e nici pragmatică, nici raţională, ci simbolică. Există în orice cultură un set de modele arhetipale care, prin simpla lor invocare (rostire, scriere, gravare, gestualizare) sub semnul unui impuls primordial propriu omului spiritualizat, creează un suport ritualic solid pentru instituirea şi perpetuarea relaţiei om-cosmos-divinitate. Ritul nu este decât un simbol realizat în timp, cum spune Luc Benoist, adică o fixare a gesturilor semnificante cu valori bivalente într-o structură de comunicare la nivelul grupurilor umane (29, p.49). Ele, simbolurile, sunt generale şi universale, utilizabile în orice context marcat de o ritualică liber asumată, şi nu au o coloratură confesională specifică, cum au crezut şi mai cred încă unii dintre puriştii şi fundamentaliştii credinţei.

De aceea trena simbolică a ritualurilor creştine nu poate fi altceva decât o prelungire şi, uneori, o resemnificare a simbologiei originare reiterate ritmic, în veşminte specifice, într-un câmp de convergenţe spirituale. „Dogma, spune Jung, inlocuieşte inconştientul colectiv, dându-i o formulare cuprinzătoare” (193, p.49). Din acest inconştient colectiv raportabil, Precum vom vedea, la o unitate stilistică primordială a spiriua’ităţii omeneşti, izvorăsc toate simbolurile. Începând cu simbolul esenţial al credinţei, crucea – expresie a cuprinderii otalizatoare a lumii pe axa verticală celest-telurică (sus-jos)

Vasile Avram şi pe cea orizontal-fenomenologică (dreapta-stânga), sfârşind cu funcţia ritualică a elementelor stihiale, totul trimit la un fond de mentalitate străvechi, chiar dacă oficigi ceremonialului liturgic ignoră de regulă acest lucru. E suficient, pentru argumentarea acestui adevăr, să dăm se câteva exemple de simboluri preluate de către creştinism tradiţiile păgâne: pasărea – simbol al zborului, al sufletului, ai Sfântului Duh, al manifestării angelice, dar şi

deţinătoarea „limbajului originar" de dinaintea diasporei babilonice; turnul-coloana, clopotniţa – cu funcţie de axis mundi; arborele – ca arbore al vieţii dar şi ca arbore al dualităţii cosmice, al cunoaşterii Binelui şi Răului; cupa (potirul, Graalul şi, prin extensie semantică, inima); figurile geometrice: cercul ca oglindă a cerului şi pătratul ca oglindă a lumii sensibile formând împreună engrama mandalei; numerele şi culorik etc. Sunt la îndemâna oricui, de asemenea, simbolurile ele mentale cu funcţie apotropaică, purificatoare sau fertilizatoare: apa – ca origo (apele primordiale peste care se purta Sf. Duh), ca fons (apa vieţii) şi ca mijloc de reînnoire iniţiatică (apele baptismale); foculca lumină celestă echivalentă cu divinitatea, ca sabie arhanghelică omonimă fulgerului, ca veghe în candelă dar şi ca foc al Gheenei, ipostază negativă a transcendenţei; aerulca văzduh, vânt sau suflu, element de legătură între cer şi pământ, lutulelement de plămadă şi de substanţialitate, asemeni aluatului.

Exemplele ar putea continua, desigur, pe multe pagini căci limbajul simbolic nu e cu nimic mai sărac – dimpotrivă – decât cel articulat, iar figurile lui se leagă în constelaţii arborescente cu ramificaţii în toate manifestările umanului. Ele se sprijină esenţialmente pe analogia dintre macrocosmos? microcosmos (ipostaziat în arbore, în templu – ca structură revelată a paradisului – şi în corpul uman proiectat, ca Adarî Cadmon, pe univers) dar şi pe alte analogii între substanţa forme, culori, mărimi geometrice sau aritmetice, gesturi şi

ni precum vom vedea mai departe. Fără ele, nicio re-lU t înct era în deplinătatea rosturilor sale fapt p

nu Poate funct era în deplinătatea rosturilor sale – fapt [igiecăşi de cei mai importanţi Părinţi ai Bisericii, de ierarhii autorităţile decizionale laice (în speţă, împăraţii bizantini? are un o dată au fost chemaţi să aplaneze conflictele dintre o nodali) din perioada de cristalizare a creştinismului.

Dacă noua religie s-ar fi limitat la litera textelor sacre şi la

morala încă prea şocant deosebită de cutumele vremii, ar fi rămas, cum spuneam, o simplă sectă ori o societate iniţiatică esoterică bazată pe una dintre doctrinele gnostice ale vremii. Ea însă a cuprins mulţimile (nu doar pe oropsiţii vremii – beneficiarii principali ai noii morale a milei, iertării, iubirii şi speranţei – ci şi pe filosofii conştienţi de impasul existenţial al spiritualităţii antice, dornici să se ataşeze fiinţial unui curent de idei cu totul nou) tocmai prin integrarea vechilor imagini, simboluri, ceremonialuri şi rituri cu valoare de semnificaţie universală. Epifania creştină s-a suprapus peste arhetipul revelării zeului cosmic la sfârşit şi început de an, naşterea Logosului întrupat peste dies natalis soli invicţi (foarte popularul cult mitraic mixat pe cultul universal al soarelui şi adoptat cu puţin timp înainte ca religie publică în Imperiul Roman), învierea peste sărbătorile închinate resurecţiei vegetaţiei în primăvară, Pogorârea Sf. Duh (actul de întemeiere a Bisericii Creştine Universale) peste Rosalia legată de solstiţiul de vară, iar sărbătorile de mai târziu ale Maicii Domnului peste riturile consacrate Fecioarei Mamă, cu ascendenţă până în riturile Marii Zeiţe din neolitic. În ce priveşte Liturghia şi celelalte componente ale cultului, creştinismul este o sinteză cu semnificaţii noi a riturilor desfăşurate în templele şi sanctuarele precreştine, mai cu seamă în lăcaşurile de misterii ale antichităţii, şi ritualica wdaică aşa cum transpare din textele Vechiului Testament.

Ele erau menite a-i conştientiza pe participanţi, prin mijloace plastice, cu privire la efectele sacramentale ce se produc

Vasile Avram în timpul performării cultului şi a le da prilejul să participe ge> tiv şi afectiv la ele. Cu deosebirea că, înainte de creştinism despre ceea ce se săvârşea într-un astfel de proces iniţiaputeau şti ceva doar cei care „vedeau", cu alte cuvinte cei care fuseseră iniţiaţi; acum însă convingerea despre tainele lumilor superioare o puteau dobândi şi aceia care „credeay chiar dacă nu vedeau" (321, p.132)

Nu trebuie nicidecum să se înţeleagă din toate acestea că religia

creştină ar fi lipsită de originalitate, ori că doctrina ei despre epifania unică n-ar avea valoare universală. Sărbătorile creştine nu au fost suprapuse peste cele păgâne ca un fenomen parazitar menit să se hrănească din vitalitatea acestora, pentru ca în cele din urmă să le saboteze şi să le disloce cu totul, cum se susţine uneori în rândul antropologilor pozitivişti. Dacă a vorbi de independenţa totală a cultului creştin faţă de orice simbol sau rit anterior înseamnă o exagerare generată fie de orgoliul puritan al dogmaticienilor, fie de ignoranţa misticilor pentru care nu există alt adevăr decât litera biblică, a-l deriva direct din mitraism, din misterele greceşti, din riturile eseniene sau din alte forme de religie ale timpului înseamnă a neglija total, tot din considerente dogmatice (dogmatismul antropologic), schimbarea de paradigmă produsă odată cu generalizarea semnificaţiilor sale eshatologice. Creştinismul era încă din epoca apostolică o religie conştientă de vocaţia ei universală, de forţa ei de penetrare în mase, de valoarea de adevăr a învăţăturii sale, de diferenţa radicală între etica sa bazată pe milă, iubire, iertare şi legea talionului din alte religii – toate probate deja de mărturia sângelui primilor martiri.

Faptul că sărbătorile creştine au fost suprapuse peste cele păgâne nu este rezultatul unei acţiuni ideologice subversive, ci o conformare, conştientă şi subconştientă în acelaşi timp, la o experienţă arhetipală imposibil de eludat sau de anihilat. Hristos-Dumnezeu nu putea fi rupt de divinicreştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

153

supremă creatoare şi ocrotitoare reprezentată de ve-tatf teofanii decât cu riscul de a-i minimaliza suveranitatea mică – aşa cum’s” a întâmplat, de altfel, în ereziile cOfODT\oniste – ori de a-i pulveriza chipul într-o nebuloasă ab-a ctă îndepărtată de deprinderile mulţimilor de a-şi plasti-s. jptuiţia Absolutului – cum au încercat fără succes doctrinele docetiste. Faptul că naşterea lui Iisus Hristos a fost fixată la 25 decembrie nu are de-a face cu cultul lui Mitra decât în măsura în care şi acesta fusese legat, ca şi alte sărbători ale luminii, de marele prag cosmic al solstiţiului de iarnă93. Mitul reînnoirii lumii

odată cu reînvierea puterii soarelui s-a transferat în mod firesc şi necesar în noua imagine – de astă dată cu valoare supremă şi definitivă, întrucât era probată de revelaţia în trup omenesc – a divinităţii hristicej Nu e nevoie de sofisme dogmatice ori de analogii cu cultul păgân al soarelui pentru a motiva faptul că Iisus Hristos a fost numit Soare (cu determinativul ai dreptăţii – pentru că, într-adevăr, a îndreptatnu numai mersul lumii ci şi erorile de receptare a divinităţii în care căzuseră numeroasele secte religioase ale antichităţii târzii), ci doar de adevărul cosmic că soarele este simbolul prin excelenţă al feţei strălucitoare a lui Dumnezeu întoarsă spre lume.

Limitarea ascendenţei divine a lui Iisus Hristos la Dumnezeul Vechiului Testament, conform exigenţelor legalismului iudaic, n-ar fi dus niciodată la universalizarea creştinismului (de aceea ebioniţii au rămas o sectă oarecare ai cărei membri au fost în cele din urmă fie reasimilaţi de in

3 y.

ea argumentele, tratate pe larg, la Sabina Ispas, Calendae, calendar, t în Revista de Etnografie şi Folclor, tom 40, nr. 4, 1995, p.387 sq. În f-m însnic Pe departe adera la încercarea autoarei de a identifica chiirt t U romnesc motive cultice sau ritualice preluate direct din... Ve-reH. testament. Eventualele analogii între cele două sisteme mito-j J? a se extrem de diferite ca viziune a lumii – sunt, aşa cum vom arăta simple moşteniri ale filonului mitic comun al umanităţii.

154

Vasile Avram daism, fie convertiţi la ortodoxie), după cum valorizarea 6) (clusivă a filosofiei Logosului pentru definirea divinităţii n – t reuşit niciodată să cuprindă masele. Părinţii Apostolici ştj9J se pare, prea bine aceste lucruri când au legat principsărbători creştine de rotaţia cosmică a anotimpurilor şi vechile rituri prin care oamenii intrau în relaţie cu divinitatea Nu manifestarea sărbătorească a revelaţiei primordiale trebuia combătută, ci excesul de plasticizare care conducea uneori la idolatrie ori la pulverizarea esenţei divine într-un metaforism lipsit de concepte – deopotrivă însă cu reducţia conceptului de divinitate la accepţia îngustă, legalistă, tributară

exclusiv antropomorfismului iudaic.

Creştinismul nu este, prin urmare, nicio religie sincretică, nicio simplă „perfecţionare ritualică" a cultelor precreştine, cum e analizat uneori, ci o încoronare a strădaniei unor gânditori care se simţeau insuflaţi de Duhul Sfânt de aşi revela marele mister cosmic în cadrele unui înţeles omenesc mai adânc, mai cuprinzător şi mai unitar decât cele de până atunci, fundamentat pe marea minune a întrupării Cuvântului. Dar „creştinismul presupune mistica de altă dată după cum germenul plantei îşi presupune solul" (321, p.15), ştiut fiind că „principiul succesiunii revelaţiilor atestă faptul că o revelaţie nouă nu o distruge pe cea veche ci îşi asumă în continuitate, valorile ei" (106, p.25).

5. O hermeneutică a fiinţei

Reconsiderarea axiologică a creştinismului populă despre care – aşa cum recunoaşte şi Papa Ioan Paul & II-lea, „până nu demult nu se vorbea decât pe un ton destul de dispreţuitor" (183, p.153) – ar conduce poate şi la o apa n-are a dificultăţilor privind valorizarea dogmelor în spaţiu $ timp. Nu avem în vedere doar aspectul încurajării pelerin3 jelor şi întrunirilor populare religioase, pe care Sfântul Părinte

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

155

reiază ca „factor activ al unei noi evanghelizări", ci mai „ căsirea un LJJ modei mai suplu, mai firesc, mai puţin alcănţional de integrare a omului modern într-o paradigmă mioasă. Nu e nevoie pentru aceasta de instituirea unei noi îi care să imagineze o nouă divinitate – spre a răspunde dezamăgirii lui Nietzsche că au trecut atâtea secole fără să apară un alt Dumnezeu care să-l înlocuiască pe cel creştin – şi nici de sinteza religiilor lumii într-o structură reducţionistă prin care să se evidenţieze filonul comun al tuturor variantelor de teofanie, cum se încearcă astăzi sub eticheta ecumenismului în diverse cercuri teologice mondialiste94.

A devenit, de asemenea, superfluă confruntarea ideologico-dogmatică între religii pentru a-şi dovedi fiecare

* „Unitatea transcendentă a religiilor", aşa cum o vede F. Schuon (303) este o prea frumoasă şi prea generală idee teologico-filosofică pentru a se putea constitui drept punct de plecare spre un ecumenism mondial efectiv. Necesităţile revelaţiei sunt atât de divers condiţionate în diferite puncte ale giobului, iar divinitatea atât de misterică în esenţa ei, încât nu numai un compromis dogmatic este practic imposibil, ci şi o sublimare a credinţei într-o trăire naturistă a revelaţiei cosmice, cum îşi închipuie că pot realiza new-ageăştii în absenţa unui Dumnezeu personal, ipostaziat în chipul iconic pe măsura căruia a fost creat omul şi adecvat diferenţierilor de spaţiu şi timp care instituie riturile, orice sentiment religios se pulverizează. Antropocentrismul promovat de teosofia lui Rudolf Steiner sau de revoluţia holistjcă a Noii Ere nu poate avea, în conştiinţa mulţimilor de credincioşi aşteptând mântuirea de la un Dumnezeu iubitor, milos, drept şi comprehensiv decât destinul îngerului Revoltat de la înţelepciunea căruia se revendică. Etica antinormativă a mişcării New Age („nu există bine şi rău ontologic, nu există păcat şi culpă, nu există autoritate divină care să instituie porunci, nu există nicio instanţă heteronomă" – 354, p. 28) retează) rice speranţă de mântuire. „Automântuirea" proferată de new-age-\şi\ este un nonsens atâta vreme cât există condiţia muritoare a omului. Căci integrarea cosmică a omului presupune disoluţia e-o-ului adaptat realităţii i-l şi implică emergenţa arhetipurilor interioare mediatoare ale puterii, trecerea acestei morţi într-o renaştere şi recrearea unei noi funcţii a lui, în care eul să nu mai trădeze divinul, ci să-l servească" (92, p.

156

Vasile Avram superioritatea sau, şi mai rău, exclusivitatea deţiiw adevărului divin – confruntare care a făcut atâtea victime şi, produs atâtea nenorociri de-a lungul istoriei. E suficientă, pyr şi simplu, unitatea în diversitate constituită pe principiul a. tentăţii, adică pe acceptarea unui dialog din care să nu fje exclus apriori principiul adevărului celuilalt, sau măcar principiu) că propriul tău adevăr poate fi pus în discuţie. Iar în ce priveşte exegetica religioasă, poate că soluţia lui P. Ricoeur, după care „trebuie să renunţăm la compunerea unei k.

nomenologii a fenomenului religios luat în universalitatea lui indivizibilă şi să ne mărginim, la început, a trasa marile linii hermeneutice ale unei singure religii" (146, p.11) este cea mai operativă şi mai pertinentă. Se pot identifica astfel structurile profunde ale unei epifanii, relaţiile sale interioare, codificarea lingvistică a textelor sacre, liniile de convergenţă ale riturilor, tipologia stilistică a sărbătorilor şi alte coordonate structurale care în cele din urmă şi-ar reuni sensurile cu ale altora, într-o paradigmă cu valoare universală găsită şi nu căutată.

Exegeza ar putea începe cu principala regulă a hermeneuticii, aşa cum o reclama în epoca modernă Heidegger şi o puneau mai pe urmă în practică Gadamer, Habermas, M. Eliade, P. Ricoeur şi alţi cercetători din perspectivă fenomenologică sau istorică a religiei: eliminarea aluviunilor de interpretare şi formalizare elaborate de-a lungul vremii, pentru a regăsi starea genuină, originară, a fenomenului. Renunţarea, cu alte cuvinte, atât la constrângerile logice excesive ale dogmei cât şi la argumentele ştiinţifice încercate pentru demolarea lor, în schimbul redescoperirii vechiului concept al sacrului, ca pecete arhetipală a manifestării epifanice a divinităţii.

Acesta ar putea fi un câmp de întâlnire între credinţă şi raţiune, între aspiraţia soteriologică şi imperativele existenţei pragmatice, între mit şi istorie, între simbol ocult şi text reve-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 157

Nu o diminuare, desigur, a prestigiului textelor sacre şi aflat diţiilor cultice, dar o raportare mai adecvată a lor la traljul specifice spaţiului şi timpului de imersiune a

vefaţiei, la imaginile originare cristalizate pe ecranul memo-%\ colective a unei comunităţi, la impactul dintre pattern şi aţie culturală în conştientizarea religioasă a oamenilor. Altfel va continua să irumpă în lume spiritul ateist promovat de pozitivismul ştiinţific ca reacţie la manifestarea antinomică a dogmelor sau, dimpotrivă, vor prolifera la nesfârşit formulele sectare propunând fundamentalismul religios ca alternativă a libertăţii credinţei. Impunerea unui stat totalitar bazat pe preceptele Coranului, ale Thorei sau ale Evangheliilor revine, se pare,

în actualitate dacă ţinem seama de teoria lui Huntington privind cauzele conflictelor „interetnice" contemporane şi dacă aruncăm o privire mai atentă spre Irlanda, Bosnia, Palestina, Afghanistan, Caşmir, Tibet şi alte zone unde bătăliile au drept miză o realitate inefabilă coborâtă la rang de soluţie politică95. Ele nu fac în fond decât să reînvie vechile ideologii vizând laicizarea unor sisteme teologice „dispărute în chiar triumful lor", cum spune H.

Vezi inventarul mişcărilor fundamentaliste contemporane în cartea lui G. Kepel care poartă, în mod semnificativ, un titlu desacralizat: Dumnezeu îşi ia revanşa (199), sau, din perspectivă anglo-saxonă, în cea a lui James A. Haught, Ho/y Hatred: Religious Conflicte of the 90's, Amherst, New York, 95, care analizează pe larg inter-relaţiile dintre conflictele sociale, politice Ş religioase contemporane ia nivel individual şi colectiv. Pentru proliferarea sectelor şi credinţelor alternative, vezi David H. Barret, Sects, Cults, and Alternative Religions: a World Survey and Sourcebook, Blandford 996, iar pentru diversitatea interpretărilor conceptului de sacru şi pentru a ura relaţiilor dintre creştinism şi celelalte religii, Ninian Smart, Dimen-ions of the Sacred: an Anatomy of the World's Beliefs, University of Cali-wnia Press 1996 şi Calvin E. Shenk, Who Do You Say That I-AM?: Chris-ans Encounter Other Religions, Herald Press 1997.

Corbin96, şi manifestă o tendinţă de confruntare subterachiar şi atunci când în intenţii au un caracter paşnic ş, umanitar, cum se întâmplă în cazul congregaţiilor suc. americane inspirate de „teologia eliberării" care încearcă să lege gândirea şi acţiunea religioasă de ideile de justiţie şi egalitate socială şi care văd în Biserica Catolică „un real suport, ba chiar o parte integrantă a structurilor politice şi economice ale puterii" (358, p. 259).

Chestiunea însă nu trebuie redusă, după opinia noastră, la nivelul antropologiei cultural-istorice şi cu atât mai puţin la cel al uzanţelor sociologice derivate din analiza cu mijloace raţional-ştiinţifice a conjuncţiilor religie-societate, religie-psihologie

sau religie – istorie, cum se procedează de regulă în cercurile specialiştilor pozitivişti, ci înălţată la imperativele regăsirii şi conservării Fiinţei. Scriem Fiinţă (cu literă mare) nu pentru că am dori să conferim termenului un sens metafizic special, ci pentru că fiinţa (cu f mic) şi-a pulverizat şi banalizat înţelesurile până la diluţie, în ciuda strădaniilor post-modernismului de a o salva printr-o grefă de umanism anti-metafizic. Astăzi mai degrabă „are fiinţă" o bancă, un concern, o fundaţie umanistă preocupată de ocrotirea animalelor, o discotecă, o societate de transfer tehnologic, o instituţie de binefacere sau poate chiar o prezumtivă „asociaţie pentru studiul, cercetarea şi promovarea fiinţei în relaţiile interu-mane" decât realul raportat la conceptul grecesc to on. Faptul că termenul de fiinţă a fost trecut prin sita interpretărilor teologico-filosofice a cel puţin două milenii şi răscumpărat în contemporaneitate printr-un soi de transgresare voită a sensurilor ei primare – cele derivate din „ego sum qui sum" al Vechiului Testament, din „tat twam aşi" al hinduismului sau

96 „Avem în vedere faptul că încarnarea divină s-a mulat pe încarnarea socială sau sociopolitică. Din acel moment, anume chiar această idee a încarnării este cea care manifestă gravitatea consecinţelor ei" (92, p. 208)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 159

fiquraţia sferei parmenidiene – nu a putut şi nu poate d'° °°a sentimentul că fiinţa transcende prin simplitate şi e irT1" re propriul său concept. Iar investigarea ei heideg-n9°ană P" n intermediul exclusiv al fiinţării nu face decât să 9<Tve depărtarea pe care a luat-o filosofia faţă de vechiul cău obiect.

E adevărat că Fiinţa nu se poate manifesta decât în multi-licitatea fiinţărilor individuale, dar afirmarea realităţii formelor individuale nu trebuie să fie câtuşi de puţin o mutilare a fiinţei, ci, dimpotrivă, „revelaţia ei şi deplina ei înflorire" (92, p 87). Trebuie căutată calea sublimării acestor fiinţări în ceea ce s-a numit Unul Multiplu, concept care transcende reducţia divinităţii la silogismul antinomic al dogmaticii cultivate de scholastică, fiind specific nu numai misticii de cuprindere cosmică derivată din cugetările lui Plotin şi ale

urmaşilor lui, ci, precum vom vedea, şi spiritualităţii societăţilor tradiţionale.

6. Prizonieratul metodologiei

Cu toate că cercetarea şi studiul societăţilor tradiţionale sunt întreprinse astăzi printr-o acţiune sistematică de către istorici, etnologi, sociologi, filosofi ai culturii, demografi, ecologişti etc, continuăm să nu ştim mai nimic despre structura lor autentică, deoarece nucleele informative prin care ni se relevă se constituie îndeobşte în parcele care, cu cât mai bine croite metodologic, mai analitice şi mai bogat Pigmentate cu erudiţie ştiinţifică, rămân, fatalmente, rupte una de alta, neînglobate într-o paradigmă unificatoare cu finalitate euristică. Tendinţa generală de fărâmiţare şi de specializare extremă a ştiinţelor umaniste (pe urmele, de altfel, ale ştiinţelor pozitive) merge până acolo încât orice chestiune – culară poate deveni disciplină independentă şi absolută P-41). Chiar şi antropologia, ştiinţa croită tocmai din ne

160

Vasile Avram cesitatea sintezei elementelor ce definesc structura intern intimă a condiţiei umane, îşi consumă cea mai mare parte eforturilor în probleme de tehnică a cercetării, de metoda, de construcţie sistemologică în marginea datelor selecţionat! nu atât din teren cât din referinţele unor exploratori mai rsau mai puţin pricepuţi în mânuirea conceptelor, pentru ca toate acestea să sfârşească „atârnate pe panoplia sacră pe care ar fi trebuit s-o descrie" (5, p.151), adică să se integele însele sistemului, ca nişte obiecte de rang secund oferite substitutiv, spre cercetare.

Exemplificativ este cazul lui Lévi-Strauss, a cărui antropologie structurală bazată pe relaţiile parentale şi pe inter funcţionalitatea miturilor în societăţile primitive ne apare astăzi mai degrabă ca un obiect de referinţă metodologică, ori, metaforic vorbind, ca o oglindă retrovizoare aşezată într-o intersecţie de paradigme conceptuale, decât ca un câmp de semnificaţii hermeneutice integrate. Şi aceasta în ciuda faptului că el însuşi protestase la un moment dat împotriva „fariseilor intelectuali care preferă să nege conexiuni evidente pentru

că ştiinţa lor nu dispune încă de nicio metodă de interpretare satisfăcătoare care să le poată fi aplicată" (209, p.299). Schematismul pe care l-a introdus el în cercetarea fenomenelor antropologice, viziunea artificial-structuralistă care neglijează unitatea profundă a miturilor dincolo de alcătuirea lor din „miteme" vehiculate mnemotehnic în cadrul relaţiilor comunitare97, eliminarea din „reţea" a persoanei umane, refuzul de a da credit imaginarului şi sentimentului religios ancorat în transcendenţă, i-au limitat importanţa operei la contribuţia (ce e drept

97 „Esenţa însăşi a metodei structuraliste este bazată pe construirea de modele abstracte obţinute prin sfărâmarea artificială a obiectului studiat apoi pe reconstruirea în termeni de proprietăţi esenţialmente relaţionale (238, p. 193)

esenţială) în stabilirea unei metodologii a cercetării şi interpretării antropologice. Funcţionând un timp ca model (mai bine zis ca modă) pentru orice studiu cu pretenţii ştiinţifice, structuralismul a ajuns în cele din urmă o metodă de căutare a „sensului unui nonsens", cum spune Ricoeur, închizându-se pentru totdeauna în „ghetoul unui limbaj steril, preţios şi adesea ridicol" (G. Durand, op. cit.p. XVII).

După epoca structuralistă şi după epuizarea aplicării procedeelor lingvisticii la cercetarea antropologică, specialiştii domeniului s-au orientat spre metode considerate mai adecvate specificităţii acestuia (antropologia cognitivă, materialisi-culturală, interpretativă etc), fără însă a-şi putea fundamenta o paradigmă proprie de expresie. Asemeni studiului religiei, studiile antropologice rămân tributare unor tehnici la modă în celelalte ştiinţe sociale (mai ales în filosofie şi sociologie), fie că se aliniază grilelor analitice instituite la începuturile antropologiei moderne de către Max Weber, Mă – iinowski, Boas şi alţi cercetători de prestigiu, fie că încearcă defrişarea unor terenuri noi de manifestare care să se plieze exigenţelor epistemologice ale zilelor noastre. Studiile contemporane ale domeniului oscilează între valorizarea cercetării etnografice ca

domeniu pilot al antropologiei şi căutarea unor resurse teoretice (ideologice şi metodologice) pentru autodefinirea acesteia ca disciplină academică auto-tia-H ” °e priveşte conţinutul, alături de scrierile inves-num în continuare ceea ce antropologia occidentală tare t6 „culturile native” (ale popoarelor primitive) în cău-coni Une alterităţ care să Justifice relativismul axiologic al atica „lOr apar numeroase lucrări orientate spre problem-nis interr>a a societăţilor occidentale contemporane (femi-mtelio etnicismulfenomenul religios, relaţiile om-animal, divers a artificială etc) – Perspectivele sunt însă atât de e? de contradictorii încât se poate vorbi pe bună

162

Vasile Avram dreptate de o „criză a reprezentării în antropologia content rană” 98

Dintr-o astfel de perspectivă, pare într-adevăr neavenit, aborda subiecte vizând sensurile primordiale ale existente ori destinul omului sub impactul relaţiilor lui cu cosmosul «j divinitatea, altfel decât printr-o grilă metodologică propti într-un peisaj de relevanţă referenţială. I s-a reproşat bunăoară şi lui Mircea Eliade că uneori părăseşte traseul oglindă pentru a încerca să construiască liniile unui „nou umanism” cu „rezonanţe profetice”, fundamentat pe o hermeneutică valorizatoare a istoriei şi fenomenologiei religiilor-ceea ce, în accepţiunea antropologiei moderne, ar fi „neştiinţific”. Chiar şi unul dintre discipolii săi declaraţi, l.p. Culianu, manifestă rezerve faţă de poziţia „spiritualistă” a lui Eliade, de alunecările lui spre „zona transconştientă a omului” în încercarea de a substitui o „antropologie filosofică” uneia descriptiv-interpretative. De altfel, Culianu nu-şi ascunde el însuşi „reţinerea de a folosi termeni ca sacru, transcendent, spiritual etc. când nu se referă la situaţii istorice precise” – când adică nu au poziţii contextuale motivate bibliografic ori metodologic (101, p.76), idealul său de cercetare fiind nu atât o punere în evidenţă a faptelor semnificante, cât o metodă a investigării lor (103, p.347).

Specializarea excesivă şi reducerea cercetării la prelucrarea istorică a datelor în textele de filosofia culturii, antropologie, etnologie şi, în general, ştiinţele umaniste conduce fatalmente la o construcţie

teoretică sterilă susţinută de un limbaj tehnicist adesea imposibil de asimilat pentru un oro normal. De pe poziţii elitiste, specialiştii consacraţi ai domeniului privesc cu suspiciune orice idee neînsoţită de un sistem bibliografic exhaustiv şi netrecută printre furcile

98 Vezi o definiţie şi o analiză amănunţită a acesteia, ca şi a altor dificultăf ale domeniului, în studiul lui Marcus şi Fischer (224).

ale probei metodologice, orice aserţiune care cau e din nivelele extrareferenţiale ale chestiunii puse în provin maj îngUStă cu atât maj preţuită, după prin

ci SC „a şti din ce în ce mai mult despre din ce în ce mai G'Ptn" – Ş manifestă vreo tentativă interdisciplinară care ar tea parazita eşafodajul axiologic dinainte fixat. Ne găsim, puune unamuno, în faţa unei noi Inchiziţii: aceea a ştiinţei şi ulturii care „folosesc drept arme ridiculizarea şi dispreţul pentru toţi cei care nu se supun ortodoxiei lor" (335, p.218).

Dacă exigenţele ştiinţifice sunt binevenite pentru descurajarea producţiei intelectuale a semidocţilor (de care azi, ca întotdeauna, e plină lumea culturii), reificarea lor programatică conduce la un scientism de factură aproape ocultă (reversul medaliei hermetice) şi la o terminologie rebarbativă care atrage după sine înstrăinarea progresivă a literaturii de specialitate de cei cărora ar trebui să le fie destinată în ultimă instanţă: publicul doritor de cunoaştere şi instruire". Se ajunge la unghiuri din ce în ce mai ascuţite de etalare a cunoştinţelor ştiinţifice – practic se tinde, paradoxal, spre contopirea laturilor şi prefacerea unghiului în linie dreaptă – devreme ce sunt din ce în ce mai puţini şi mai izolaţi cititorii apţi ori dispuşi să recepteze mesajele riguros formalizate puse în circulaţie100.

Există, recunoştea şi unul dintre reprezentanţii de marcă ai ştiinţelor pozitive contempoane, tendinţa de a separa

„Scientismul nu este nici ştiinţă, nici filosofie, ci o ciudată invenţie şi Maladie a lumii moderne – o ideologie care, împreună cu alte ideologii ce pe Marchează existenţa, a devenit o constantă a

culturii noastre mod-f-ne” (15X

f („p. XV).

Situaţia devine similară unui orizont lingvistic propriu unei comunităţi mane supusă diluţiei progresive (de pildă straniul caz al limbii dalmate

re, conform datelor ştiinţifice oferite de cercetători, a murit în anul 1898, aţă cu ultimul vorbitor al ei) şi are drept consecinţă o pulverizare efeca a culturii prin dinamitarea ei din interior.

164

Vasile Avram ştiinţa de contextul ei cultural, de a uita că „acelea dintre conceptele sale considerate relevante şi importante ŞUllt destinate în cele din urmă să fie exprimate în concepte şi cuvinte care au un sens pentru comunitatea educată şi devparte integrantă a tabloului general al lumii” şi, ca urmare iniţiaţii ştiinţelor „continuă să bolborosească în termeni înţeleşi doar de un mic grup de parteneri apropiaţi, ceea ce conduce inevitabil la o atrofiere şi închistare separate de restul umanităţii cuWura Se” (288, p.41).

Şi nici măcar nu e vorba, cum se susţine îndeobşte, doar de o disipare a ştiinţelor, filosofiei sau culturii europene (care până mai ieri se uneau într-o paradigmă axiologică modelată de conştiinţa orgolioasă dacă nu a supremaţiei, cel puţin a unicităţii viziunii lor asupra lumii), ci de o zdruncinare a întregului sistem de norme, valori şi idei prin care omul se raportează la univers şi, deopotrivă, la sine. Nu o simplă criză a gândirii, care eventual ar putea fi recuperată prin orientarea spre punctul de origine a procesului cognitiv şi, implicit, spre „intuiţia originară” a lucrurilor şi a ideilor, după un model fenomenologic, ci una a fiinţei în înţelesul său comun, minimalizat de ontologia postheideggeriană101. Temeiul logocentric al postmodernismului pare a se constitui, în concepţia unor exegeţi de ultimă oră, pe o hermeneutică tautologică speculând calitatea limbajului (înţeles, în sens wittgen-steinian, ca un joc de enunţuri) de a se plia la paradoxuri şi

101 Se face, de altfel, din critica heideggeriană a metafizicii şi a umanismului clasic, ca şi din transferul spre devenire şi anarhism al

atributelor fiinţei pe baza conceptelor de „eternă reîntoarcere” şi „voinţă de putere” ale lui Nietzsche, o soluţie morală pentru depăşirea impasurilor modernităţii, un proiect de reconstrucţie filosofică a gândirii în perimetrele decadenţei (vezi argumentele la G. Vatimo – 342). Se resimte însă, pe parcursul argumentaţiilor, o nedisimulată undă de ironie rezultată din conştiinţa ratării de către intelectul cercetător atât a conceptelor filosofice cheie, cât şi a realităţii la care acestea se rapoitează.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

165

nu exprima totdeauna ceea ce autorul textului intenţiona de axprjme. Semanticul este dominat de sintactic, analogia e în cuită de diferenţiere sau de false analogii, cultura devine în rT10Zaic care poate cuprinde orice (formula la modă e nvthing goes), semiologul se transformă într-un „semeiourg” specializat în manipularea metodologică a sensurilor în orizontul nihilismului pur, înţeles ca expresie a morţii subiectului (fiinţei) în propria sa capacitate de a se recepta102. De aici promovarea unor concepte strălucind prin absenţă (prin moarte autocomandată), prin incoerenţă lingvistică (tăcere flecară), ori printr-o eternă oscilaţie în trena lui „Aufhebung”, mânuite de inteligenţe antropologice reduse la informaţie (o mişcare în reţea a comunicării computerizate), ca entităţi (fiinţări) care există prin simplul fapt (şi numai datorită acestui fapt) că ştiu că există.

Într-adevăr, o „ontologie a declinului”, o capitulare a fiinţei în faţa propriului său concept, o privire în oglinda unei ape care nu reflectă decât grimasa privitorului: automatismul gestului, spleenul, superficialitatea plăcerii obositoare de a exista. Individul (omul, persoana), nu există decât pentru a jalona metodologic imensul câmp de traiectorii informatizate

Ch. Yannaras întrevede totuşi posibilitatea de înnodare a unui dialog între nihilismul european contemporan şi apofatismul teologic instituit în gândirea răsăriteană de scrierile areopagitice. Cu condiţia, firește, ca nihilismul să nu aibă drept consecinţă renunţarea la credinţă ci „recunoaşterea necunoaşterii lui Dumnezeu” (357, p.62) ca premisă

a unei cunoaşteri superioare, supraesenţiale, transcendente adevărului obiectivizat şi ormulat. Există însă, spune H. Corbin, două faţete ale lui nihil: unaizând Absolutul Divin care, fiind exterior şi superior gândirii umane, poe fi numit la fel de bine totul sau nimic (mai precis: nimicul din care se naşte totul – nihil a quo omnia frunt\ şi alta raportată la neantul din care nu

7 ede-n mic? i în care totul tinde să recad? să se distru9 ă: nihil a quo 1 „fit. „Este de temut faptul că atunci când se vorbeşte despre nihilism, e P'erde prea des din vedere deosebirea dintre aceşti doi nihil" (92, „197).

166

Vasile Avram care vizează nu conştiinţa (căci aceasta, ca şi fiinţa, nu ex-istă în concepţia noilor epistemologii) ci intelectul receptor" * Cuprins de o subită poftă a jocului gratuit cu concept6 descărnate (cu „bile în formă de formă") pe marginea unui abis (Abgrund) unde-l aşteaptă moartea (ieşirea din joc) omul nu mai are decât o singură consolare: transmiterea locului de joc (cu întregul său instrumentar: bile, informaţii limbaje etc.) succesorului.

Iar Dumnezeu, firește, nu e nicăieri, nici măcar ca informaţie că „a murit", cum încă exista la Nietzsche104, ori ca posibil popas metafizic în urma epuizării prin eroziune a jocului. Nimic decât o eternă reiterare a secundantăţii şi a etapelor devenirii goale, a noţiunilor părăsite şi de conţinut şi de sens, o pustiitoare stăpânire a metode/ (metodelor) în concurenţa unei hermeneutici ex-fondatoare105 menite să-l înlocuiască pe Dumnezeu cu o „raţionalitate post-teologică" reclamată de necesitatea ştiinţifică a comunicării. Pierzându-şi referentul transcendent, simbolul şi-a pierdut şi funcţia ordonatoare de existenţă, fiind limitat, în viziunea noilor antro

103 Dacă Descartes – spune W. Barret – a nutrit visul unui univers-maşină în centrul căruia se afla propria lui conştiinţă în virtutea căreia înţelegea şi medita, partizanii moderni ai maşinismului încearcă să substituie acestei conştiinţe un computer ale cărui funcţiuni constau exclusiv în combinarea între ele a datelor naturii, în

maniera empiricismului englez din descendenţa lui David Hume (15, p.186)

104 Strigătul nihilist al lui Nietzsche – afirmă, pe urmele lui Heidegger, Ch Yannaras – nu este decât constatarea „vacuităţii locului din care Dumnezeu lipseşte" şi nu o atitudine anticreştină. „«Moartea lui Dumnezeu», încredinţarea că El este absent, este un fapt împlinit numai pentru oamenii care nu au renunţat să-L caute, pentru aceia care o fac necontenit, dai care, în cadrul teologiei raţionaliste occidentale, al fideismului ori al misticismului individualist, al eticii utilitare şi al autoritarismului unor Biserici transformate în religii, nu descoperă altceva decât absenţa Lui" (35? P-50).

105 „Orice absolut care dă sens este istoricizat şi relativizat de către hef meneutică" (286, p.22).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 167

—

Ia o relaţie tautologică între semnificat şi semnifir JOS

Carij [a\ mult, însăşi logica sensurilor se inversează: dacă în ietatea tradiţională „semnificaţia era forţă, cuvântul era nă iar magia lua semnificaţia drept operare", odată cu intalarea postmodernismului „forţa pare să devină semni-fcaţie fiinţa să devină cuvânt, iar operarea semnificare" (286P-99) – Furaţi de vraja exerciţiilor semiotice într-un câmp bipolar sau ternar (vezi clasificările lui Durând) 107, cercetătorii simbolului se învârt în cercul vicios al tălmăcirii, întorcându-se mereu dintr-un capăt în altul al spiralei, convinşi că astfel, stăpânind logica relaţiei, se accede la sens. Dar ceea ce face posibil simbolul (o „ascundere a neascunsului", sau invers: o revelare a ascunsului – a misterului) le rămâne indiferent şi străin. Se poate merge chiar mai departe, cu Heidegger, spre a recunoaşte o „stare de neascundere" în virtutea aventurii onto-teologice a Daseinului – pentru a institui o „ontologie fundamentală" prin eterna întrebare privitoare la culcuşurile fiinţei – dar dacă aletheia nu echivalează decât cu descoperirea stării de neascundere ca manifestare fenomenologică a istoricităţii conceptului, tot nu se ajunge – nu se poate ajunge niciodată – la Fiinţă.

„Lipsit de referent, simbolul apare esenţial ca o semnificaţie (fără obiect), adică drept simplu sens" (ca act al conştiinţei umane). „Simbolurile nu mai sunt semne ale Transcendentului, ele sunt simptome ale unei wame imanente conştiinţei însăşi" (49, p.136)

Durând recunoaşte, în prefaţa la a XI-a ediţie a Structurilor antropologice ale imaginarului, că dacă şi-ar rescrie cartea „sacrificând mai Puţin unei etichete etnocentriste", n-ar mai pleca de la structurile schizo „jorfe (eroice) şi de la antitezele lor care sunt „feţele timpului", ci de la Structurile „mistice" modulate după anesteziile animale cele mai arhaice (0P-cit., p. IX).

168

Vasile Avram

7. Reabilitarea documentului etnologic

Era inevitabil ca Raţiunea, după ce fusese abilitată şi Descartes să dea singură socoteală asupra existenţei după ce a fost zeificată, ca urmare a propagandei iluminiăe de către Revoluţia Franceză, să cantoneze în cele din urmă într-o contemplare narcisistă a propriului chip, lipsindu-se de tot ce nu se cuprinde în el fără rest: poezia, visul, iubirea natura, sacrul etc. E. Morin o asemuie cu o ghilotină pregătită să reteze capetele ce nu se integrează sistemului ei de evaluări, să oblige realul să se supună raţionalului, să elimine tot ce mai rămăsese profund uman în om, adică ceea ce nu fusese spălat de baia de transcendenţă a scholasticii relaţia afectivă subiect-obiect în procesul cunoaşterii, dezordinea, hazardul, singularul, individualul (care zdrobeşte „generalitatea abstractă") şi în cele din urmă existenţa şi fiinţa ca „reziduuri neraţionalizabile" (242, p.156). Idealul ei: unificarea ştiinţei, eticii şi politicii sub cupola unei construcţii raţionale unde omul, eliberat de lestul credinţei şi pasiunii, să se dezvolte plenar într-o societate democratică şi liberală (242, 147), într-o lume a abundenţei, a perfecţiunii şi a cunoaşterii fără limite. De aici până la impunerea ca principiu al adevărului raţional a „voinţei de putere" nu mai era decât un pas, căci „voinţa de adevăr se dovedeşte a fi o deformare sublimată şi, din cauza incognoscibilităţii sale, în mod special perfidă, a unei voinţe de a subjuga natura, inclusiv natura

umană" (286, p.10). Chiar dacă pretenţiile exclusiviste ale Raţiunii au trezit de îndată contrareacţia romantismului (a creatorilor ce nu se arătau dispuşi să renunţe atât de uşor la visuri, la himere, la exotism, la cunoaşterea simbolică specifică culturilor populare şi mai ales la valorile unui trecut asumat afectiv) care a determinat mai apoi ruptura produsă în ştiinţă, artă şi filosofie în pragul secolului XX, ceva din metehnele gândirii pozitiviste a rămas până astăzi atât în

fizice cât şi în cele umaniste, inclusiv în antropologie:? t „rânta de a experimenta, a dezintegra pentru a cunoaşte, al za lumea pe parcele nesemnificante, a da credit nelimitat documentului obiectiv.

E adevărat că, pentru a cunoaşte societatea tradiţională, putem renunţa la analiza minuţioasă a pieselor cu valoare documentară, fie de natură arheologică, fie istorică, fie etfolclorică. \jumaj cunoscând în detaliu lucrurile putem da seamă asupra valorii lor de existenţă sau de întrebuinţare, ca şi asupra unor posibile însuşiri deschise spre sens. Dar dacă analiza nu încearcă la un moment dat să se abandoneze pe sine în favoarea sintezei, să ajungă la conştientizarea faptului că „întregul e altceva decât sistemul constituit din părţi" (Durând), cercetarea nu numai că nu înaintează, ci cade sub un recul provocat de propria sa abundenţă. A devenit un păgubitor slogan al zilelor noastre ideea că „e prea devreme să tragem concluzii" atâta timp cât procesul analitic nu e încheiat. Dar „analiza duce în mod fatal la alte analize, şi mai amănunţite, ceea ce ne obligă să amânăm continuu elaborarea sintezelor unificatoare" (344, p.51). Dacă ea, prin urmare, poate fi „un minunat instrument de cercetare ştiinţifică, căruia îi datorăm toate progresele noastre", tot ea este cea care poate destrăma o sinteză după alta, lăsând să-l scape toate sensurile şi punându-l în cele din urmă pe cercetător în faţa unei „movile de rotiţe demontate şi de particule disparente" (328, p.232). Altfel spus – cu cuvintele lui n9 ogine – în faţa unei grămezi de cărămizi din care nu mai? l în dacă a fost construită cândva o catedrală sau o fabrică.

Documentele luate şi analizate izolat pot fi relevante în laminarea materiei unei structuri, dar nu întotdeauna şi a

Pritului ei. Ele rămân opace, închise în obiectualitatea lor

SUstă, dacă nu sunt cuprinse într-o relaţie conştientă cu un al de semnificaţii şi dacă nu sunt raportate la un mundus eti Pal cu valoare transistorică. Dincolo de filierele explica

170

Vasile Avram tive ale oricărei antropologii şi mai ales ale psihanalizestructuralismelor la modă, „există constante formative şi formative absolut eterogene, ireductibile, recurente mere, prin «diferenţele» timpului, mişcărilor istorice sau existenţiale, climatelor culturale" (Durand, op. cit., p. XII). Ele $ cele care dau formă şi soliditate construcţiei creatoare a om. ului, care leagă lanţul generaţiilor, care definesc spiritual tatea umană în ceea ce are ea mai profund şi ireductibil care fundamentează reţelele paradigmatice ale conştiinţei de a exista în lume. Realitatea conştiinţei umane nu este – cum ar putea rezulta din experimentele modulare ale zilelor noastre – o simplă listă de produse ale unei băcănii, spune VII. Barret. Prezenţa sa este totală şi înglobatoare, având, între altele, şi capacitatea de a urca sau coborî pe scara timpului (15, p.186). „În realitate – observă şi Ernest Bernea – lucrurile se prezintă legat şi sensul lor se dezvăluie abia atunci când ajungem să descifrăm complexitatea lor organică, nu detaşat şi fără sens, cum arată ele în cele mai multe dintre colecţii" (35, p.6). Iar acest lucru nu se întâmplă fără îndeplinirea a cel puţin trei condiţii ale cercetării: investigarea răbdătoare de teren, confruntarea datelor cu bibliografia domeniului şi cu cerinţele teoretice ale unei hermeneutici adecvate şi, nu în ultimul rând, o bună situare a cercetătorului în ceea ce an tropologia cognitivă numea relaţia etic – emic (reelaborată apoi, în antrologia interpretativă a lui C. Geertz, în binomul experience-near – experience-far – 224, p.180) pentru elaborarea concluziilor Mai ales această din urmă condiţie, care presupune şi o conştientizare internă a cercetătorului asuptf orizontului de mentalitate al mediilor investigate, este absoM obligatorie. Numai ea poate elimina coeficientul de arbitrar de artificialitate şi de eroare prezent în lucrările celor care venind din afara sferei antropologice vizate, adaptează realitatea ei semantică

propriei lor maniere de a gândi.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 171

Bem că atât pentru definirea profilului spiritual, cât şi mi cunoaşterea trecutului îndepărtat al unei comunităţi, Penmentul istoric sau arheologic poate şi trebuie să fie °. t cu cel etnologic. Există prejudecata că acesta din inf1 – ar fi „neştiinţific" şi, ca urmare, cercetătorii sunt de Uulă extrem de circumspecţi în admiterea lui fie şi ca r mplă ipoteză pentru completarea surselor. Se ştie că după 50 – 200 de ani (uneori chiar mult mai devreme), în memoria mulţimilor orice eveniment sau personaj istoric fie se şterge pentru totdeauna, fie se mitizează, capătă dimensiuni fabuloase şi, în consecinţă, devine inoperant pentru datare şi factualizare. A-l lua drept argument în demonstrarea unei realităţi istorice înseamnă a cădea într-un delir al ipotezelor de felul celui practicat de N. Densuşianu în Dacia preistorică. Nu în sens istoric trebuie interpretată opinia romanticilor stimulaţi de teoria lui Herder după care datinile, poveştile, muzica şi poezia sunt arhivele popoarelor, ci în sens etnois-toric, adică vizând „recuperarea din textele folclorice şi, mai larg, din documentele etnologice, a unor aspecte de viaţă socială, a unor comportamente şi moduri de gândire arhaice pe care istoria faptelor concrete nu Le-a reţinut decât întâmplător şi fragmentar" (91, p.113).

Documentele arheologice şi istorice sunt şi ele, adesea, fie opace în privinţa semnificaţiilor (132,!, p.3 sq.), fie – datorită fragmentarismului şi izolaţionismului lor ce se adâncesc Pe măsură ce coborâm în timp – înşelătoare pentru cercetător. Textele lui Herodot, oricât de obiective ar părea la Prima vedere, nu sunt de multe ori decât o „interpretatio Qraeca" a informaţiilor culese din a doua sau a treia sursă (vezi ipoteza: Zalmoxis sclav al lui Pitagora, de care el însuşi se îndoieşte 08). La fel: descoperirea unor vase de într-un loc anume poate conduce la ipoteze eronate n (simplul fapt că difuziunea obiectelor nu acoperă perfect zo", lor de elaborare – un set de asemenea vase putea fi dosau comercializat, împreună cu conţinutul lor, departe locul în care a fost confecţionat.

Documentele etnologice pot, prin urmare, nu numai cord. pleta,

ci şi suplini unele date istorice şi arheologice controversate, dacă se ţine seamă de regula perspectivei, care cere „să te îndepărtezi de realitatea apropiată pentru a surprinde adevărata dimensiune a fenomenului" (161, p. VH) şi dacă sunt bine interpretate şi corelate în sistem. Adică să stăpâneşti întreg ansamblul culturii populare, care se înfăţişează, după expresia lui Durând, asemeni unui imens „bazin semantic" ori, restrângând aria la realitatea noastră, asemeni unui „bazin hidrografic unitar ale cărui izvoare, râuri şi pârâuri se varsă unele într-altele şi toate laolaltă în fluviyl matcă: spiritualitatea românească (161, p. VII) şi totodată să intuieşti liniile vectoriale ale relaţiilor ce se stabilesc în interiorul sistemului.

Perspectiva trebuie deci să fie inversă faţă de cea a istoricului sau arheologului. Etnologul porneşte de la documentele etnofolclorice ale prezentului, „despletind apoi ceea ce omul, mediul geografic şi timpul au împletit de-a lungul secolelor şi mileniilor" (161, p. VII) şi proiectând propria sa lumină hermeneutică asupra structurilor investigate. O arheologie sociali cum o numeşte Herseni, propunându-şi să ia ca punct de plecare realităţile sociale vii, păstrătoare a reminiscenţelor unui trecut semnificam, în paralel cu arheologia propriu-zisă care încearcă să scoată la iveală civilizaţiile şi culturile îos pârvan observă că grecii, fascinaţi de prestigiul şi priceperea iniţiatică3 preoţilor lui Zalmoxis, „negăsind altă explicare, i-au proclamat pur şi ide adepţi ai filosofiei idealiste şi mistice a lui Pitagora" (275, p.130).

cretinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 173

ti îngropate în pământ – urmând ca una să o sprijine QQ p.287). Un mit, o colindă, un descântec, o pe o magică, o credinţă prezentă pe o arie largă în vari-Pral „roape identice trimit de regulă spre izvoarele cele mai f „îeDârtate ale tradiţiei, unde pot lumina relaţiile rămase obre în urma cercetărilor cu mijloace istorice şi arheologice. poate necesară însă, în acest scop, o bună logică, a nalogiilor, o capacitate reală de depistare a formelor autentice de înlăturare a aluviunilor

arhaizante sau modernizante, de identificare a stratului cel mai vechi (care, de obicei, este şi cel mai simplu), de separare a motivelor monogenetice de cele poligeneticeș.a.m.d.109

8. Limitele raţionalităţii

Documentele etnologice pot fi, după opinia noastră, luate în seamă ca argument istoric numai dacă nu contravin flagrant ipotezelor ştiinţifice bazate pe descoperiri arheologice existente ori pe corelaţiile logice ale unor date care prezumă descoperiri viitoare. Ele nu pot fi folosite ca documente pentru istorie interpretată ca succesiune de evenimente sau de întâmplări în centrul cărora stă un personaj cu o biografie concretă (91, p.113). Dar nici nu pot fi eliminate pe motiv că nu sunt decât simple plăsmuiri poetice fără nicio valoare documentară, cum exagera de exemplu D. Caracostea. Ex-istă un simţ intern necesar oricărui cercetător, pe care l-am Putea numi „bun simţ ştiinţific" şi care fereşte îndeobşte de afirmaţii hazardate, dar tot atât de adevărat este că există şi Un „prost simţ ştiinţific" – cel care fie că se avântă pe povârnişuri alunecoase, fie că nu poate trece dincolo de anera „obiectivă" a documentului, care rămâne prizonier al actoljej şi al ipotezelor „verificate" arheologic, care se

139

pentru tehnica cercetării etnologice, vezi 19, p.162 sq

174

Vasile Avram

I, teme să-şi pună în funcţiune intuiţia şi imaginaţia. Or, rjac, nu ne-am imagina, spune Eliade, opacitatea semantica documentelor ne-ar putea conduce fie la viziuni fragment9 r. ale trecutului (de pildă la ideea că în preistorie „activitate, spiritului uman se limita la conservarea şi transmitea tehnologiei" – 132, I, p.7), fie, mai grav, la o înţelegere.com. plet eronată a istoriei culturii. Riscăm, de exemplu, să con. fundăm apariţia unei credinţe, a unei practici sau a unei creaţii colective cu momentele când ele sunt clar atestate pentru prima dată110.

Din nefericire pentru prizonierii documentului, „credinţele şi ideile nu sunt fosilizabile" (132, I, p.6), ele trebuie „descoperite" cu

ajutorul bunului simţ intern pus în funcţiune ca urmare a examinării atente a patternurilor culturale structurate în ligamente (în „bazine semantice”) specifice unei zone şi, prin extensie, umanităţii întregi. Greşeala lui N. Densuşianu a constat în forţarea limitelor şi într-un sens şi în celălalt. Pe de o parte s-a lăsat purtat de o imaginaţie maladivă centrată pe ideea fixă că miturile pot fi determinate să ateste o realitate istorică, pe de alta a valorizat documente istorice şi arheologice riguroase pe care însă Le-a constrâns să se supună unei paradigme de gândire prefigurate subiectiv. Rămâi uimit câtă muncă de cercetare a fost depusă în colectarea unor date (descoperiri arheologice, mărturii ale istoricilor antici şi moderni, răspunsuri la chestionarul etnologic) pentru a proba nişte supoziţii care ies din cadrele simţului ştiinţific spre a se pierde în orizontul eteroclit al fabulaţiei. Nu vom putea şti niciodată dacă Uranus, Saturn sau Typhon au fost la origine personaje istorice, epifanii ale divinităţii arhetipale sau entităţi cosmice create de imaginaţia mitică a oamenilor

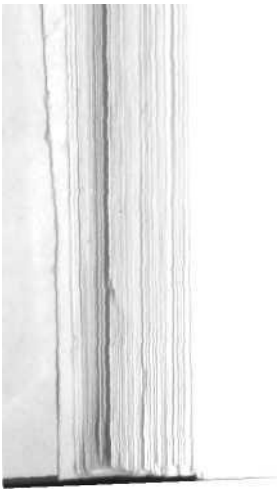
110 „Aplicată riguros, această metodă ne-ar determina să considerăm & dată a apariţiei basmelor germanice anii 1812 – 1842, anii publicării lor & către fraţii Grimm” (132, I, p.5).

getânismul cosmic – o paradigmă pierdută? 175

şti de asemenea, decât prin cine ştie ce descoperire U V°loasa, dacă monumentele megalitice sunt simple iracunte. sau> prin extensie, locuri pentru cultul strămoşilor 010 (sanctuare) închinate unor zei primordiali urano-frici (piatra fiind element esenţial ai hierofaniei, îmbinând doi poli, pozitiv şi negativ, ai divinităţii) sau documente Ce unei arheoastronomii care şi-a pierdut pentru noi înţelesurile.

Odată intraţi în orizontul mişcător al miturilor de origine sau de întemeiere, alunecăm pe scara timpului până într-un punct zero imposibil de depăşit. Cogaionul daco-getic, ca şi alţi munţi sacri, îşi pierde orice relief geografic, aşa încât e inutilă încercarea de a-l identifica undeva în Carpaţi. Nici muntele Sinai, chiar dacă şi-a păstrat numele din epoca veterotestamentară (dar şi l-a păstrat oare?), nu are nimic de-a face cu muntele legendar pe care Moise a primit Tablele Legii, iar muntele Golgota poate fi situat şi el oriunde în hotarul mitic

al unei aşezări tradiţionale. După cum zadarnic am încerca să localizăm Ţara Hiperboreilor, stânca pe care a fost înlănţuit Prometeu, Coloanele lui Hercule, Colchida argonauţilor şi alte locuri mitice a căror amintire a fost transmisă spre noi prin scrierile poeţilor, istoricilor şi filosofilor antici. Ele rămân repere ale unui mod de a asimila, depozita în memorie şi perpetua în timp evenimente care s-au petrecut poate cândva, sub cupola translucidă a timpului, dar care au înglobat dintr-un orizont arhetipal simboluri pentru o paradigmă mitică situată dincolo de memoria istorică. Aceeaşi stâncă (piatră) poate fi în acelaşi timp o Dei genitrix din co-llnde, un menhir ca însemn al unui sepult mitologic, un altar Pentru sacrificii misterice, o coloană aşezată sau sculptatăntr-un anume toc ca reper de memorie, ori o matrice Purtătoare a însemnului unui erou legendar, asemeni stâncii Purtând urma potcoavei calului lui Pintea.



Dar poate că nici nu e nevoie să cunoaştem amănunţime structura şi înfăţişarea unei realităţi arhaic» pentru a o înţelege şi aprecia. E destul să urmăm liniile Or. donatoare ale mitului în căutarea unei oglinzi prin care ornuj să poată fi definit drept creator de cultură

şi factor moderat Or al raportului imanenţă-transcendenţă, iar argumentele în ac-est scop sunt deosebit de numeroase şi de la îndemână. La o cât de sumară observaţie coroborată cu un simţ hermeneutic calificat putem lesne constata că omul comunităţiiot tradiţionale a păstrat prin enculturaţie paradigme de mentalitate şi de reprezentare similare cu cele ale omului societăţii arhaice. Spre deosebire de epoca noastră, în care memoria colectivă e expulzată sau remodelată în structuri evanescente de către fluxul informaţional aglomerat în particule cu valoare în sine, cea a comunităţilor tradiţionale nu putea supravieţui fără racordarea la orizontul arhetipurilor, al miturilor ordonatoare de existenţă, al simbolurilor mediind între micro şi macrounivers. Într-o societate orientată spre sacru, conştiinţa se uneşte cu inconştientul (depozitarul arhetipurilor informale), după cum centrul simbolic al omului (inima) se uneşte mistic cu centrul universului, pentru ca în acest chip să fie atins scopul salvării şi înălţării sale (194, p.194). Prin „împreunarea celor nestatornice" cu realitatea transcendentă, prin ordinea instituită în haos, prin unirea disonanţelor într-un centru simbolic care le aplanează, omul societăţii religioase performa fără încetare un limbaj mitologic, un set de imagini primordiale care stau ia baza tuturor actelor de gândire şi atitudine, o psyche originară (Jung) cu funcţie socială, cosmică şi abisală totodată.

Arhetipurile stau într-o unitate inextricabilă, sincronică?" diacronică, cu intuiţia şi cunoaşterea raţională, aşa încât nu e de mirare să le regăsim în substratul tuturor componentelor imaginarului simbolic. E drept că intelectul încearcă să vadă mereu diferenţe, pentru că fără ele nu poate cunoaşte, dar

conştiinţa se raportează la mit, diferenţele se estom-câniv.,». or liniile de converaentă ale unui tiD de nâi

C a şi râsar liniile de convergenţă ale unui tip de gândire PeaZ spre deosebire de cel modern, nu e controlat la nivelul Calităţii, nu are

conştiinţă de sine (194, p.191). Certătorii din domeniu! etnologiei şi antropologiei au observat! fseori că omul primitiv îşi trăieşte miturile fără să-şi pună ’ntrebări asupra sensului, valorii şi adevărului acestora. „Oamenii aceştia – spune Frobenius despre etiopieni – sunt absolut incapabili fie şi numai să-şi descrie datinile (atât de fireşti sunt acestea pentru ei), ca să nu mai vorbim de posibilitatea de a le explica, aşadar de a-şi îmbrăca în cuvinte concepţiile, de a-şi exprima simţirea altfel decât prin datini şi obiceiuri asupra cărora nu reflectează conştient” (153, p.87), iar G. Gusdorf ajunge la concluzia că „vremea miturilor, preistorie a filosofiei, este epoca în care mitul domneşte în exclusivitate, fără a fi recunoscut ca atare” (177, p.11). Chiar dacă membrii societăţii tradiţionale stau, precum vom vedea, pe o altă treaptă de reflecţie asupra mitului, simbolului şi ritului decât cei ai comunităţilor primitive, impulsurile gândirii lor vin din aceeaşi zonă transconştientă unde visul se amestecă cu experienţa pragmatică, existenţa reală cu existenţa potenţială, concretul cu imaginarul 11.

Motivele simbolice, ca şi schema de gândire şi acţiune rezultată în urma „citirii” lor, se transmiteau din generaţie în generaţie nu numai după tipare mnemotehnice („creatorul Popular, spune O. Bârlea, împrumută masiv din tradiţie, din repertoriul pe care i-l pun la dispoziţie înaintaşii” – 19, p.162)

— mărturiseşte L. Blaga în Hronicul şi cântecul vârstelor, era pen-ţi. m „le o zonă de minunate interferenţe: aci realitatea cu temeiurile ei certrf – Se în – nea cu povestea şi cu mitologia biblică ce-şi aveau şi ele fiinţe e Or n9 er”? Tartor” 1 dracilor cu puii săi negri erau pentru mine °Pfitäle P0 80 să-şi lumea satului. Trăiam palpitând şi cu răsuflarea vOi R de mirare, când de spaimă, în mijlocul acestei lumi” (Opere, Q>Minerva 1979, p.29).

178

Vasile Avram ci şi în virtutea unei presiuni de factură magică: teama că nerespectând întocmai modelul, cosmosul ar putea recâdej în haos iar omul în animalitate. Nu e de mirare deci’s* regăsim în creaţia folclorică a societăţilor tradiţionale imagini şi simboluri care circulau, sub cupola aceleiaşi paradigme mitice, şi în neolitic, ori poate chiar mai

demult. E nevoie doar să proiectăm asupra lor o lumină eliberată de imixtiunile raţionalităţii discursive şi de înclinaţia noastră de a izola la nesfârşit faptele pentru analiză.

9. Orizontul misterului

De aceea, o perspectivă corectă asupra fenomenelor de cultură populară, inclusiv necesara privire critică asupra ideologiilor pe care ea le-ar putea dezvolta ca elemente perturbatoare ale sensurilor originare, nu poate fi decât de factură hermeneutică – pe cât posibil o „hermeneutică reflexivă" în genul celei recomandate de Paul Ricoeur, întrucât nu există text (în înţelesul structuralist-etnologic al cuvântului) mai încifrat, mai abscons, mai încărcat de simboluri şi mai străin raţionalităţii omului modern decât cel tradiţional folcloric. Nu pentru că limbajul său ar fi obscur sau ilogic, ori pentru că ar cere o înţelegere funcţională specială, cum pretind unii cercetători112, ci pentru că nivelul lui de referinţă se află într-o zonă pe care ne-am dezobişnuit s-o

112 Pe urmele lui Caracostea care, într-o celebră polemică cu E. Lovinescu, afirma că e o greşeală să apreciezi literatura populară după aceleaşi criterii cu cea cultă, O. Bârlea îi acuză de „daltonism estetic" pe cei ce pretind creaţiei populare să se integreze normelor esteticii generale (19> p.260). În replică, G. Călinescu analizează totuşi literatura folclorică! „contextul aceloraşi valori de expresie şi semnificare cu ale celei culte Pentru detalierea acestor opinii, vezi seria de studii publicate de noi sub genericul Perspectiva estetică asupra folclorului, în revista Transilvane* Sibiu, 1983 – 1984.

cu mintea de vreo două secole încoace. Simpla a structurală, oricât de aplicată domeniului, ca în cazul n AVi-Strauss, ori simpla interpretare romantică creatoare li". ideologii etnocentriste nu sunt relevante pentru textele dH sea învăluite într-o nebuloasă de sensuri inaccesibilă aljdlril strict raţionale. Explicaţia trebuie dublată de comprehensiune (şi viceversa), iar „suspendarea raportului referenţial al textului cu lumea şi cu subiectul vorbitor", cerută de hermeneuticile

obiective, îmbinată cu o lectură „apropriativă" a textului ca „rostire actuală", ceea ce presupune şi o „comprehensiune de sine" a cercetătorului, cum cere acelaşi p. Ricoeur. Dacă „reflecţia nu este nimic fără medierea semnelor şi a operelor", nici „explicaţia nu este nimic dacă nu se încorporează ca intermediar în procesul comprehensiunii de sine; pe scurt, în reflecţia hermeneutică – sau în hermeneutica reflexivă – constituirea sinelui şi cea a sensului" sunt simultane" (296, p.125 – 126).

E adevărat că Ricoeur se referă la textul scris – obiectul prin excelenţă ai hermeneuticii sale – dar tot el îi lărgeşte contururile spre nivelul acţiunii şi spre cel al istoriei. Câştigurile hermeneuticii structuraliste, de la care pleacă el, constau în „analogia transpunerii" dinspre unităţile mici ale unui text (cele fonologice, studiate de structuralismul lingvistic, şi cele lexicale ca obiect al poeticii structurale) spre unităţile superioare care să cuprindă nu numai complexitatea sincronă a unei structuri, ci şi procesul diacronic de constituire şi evoluţie a ei, relaţiile cu alte culturi, reelaborările Paradigmatice, variantele şi apocrifele, ca şi lanţul interpretărilor aparţinând „travaliului textului asupra lui însuşi" 296, p.132) 113. Cercul hermeneutic nu se închide, aşa cum în, Pe westigaţie hermeneutică de acest tip efectuează S. Paleologu-Matta

„9 nea universului de gândire şi expresie al lui Fminescu văzut în ei a. Pe cu ideile forţă ale unui timD SDiritual SDiralic (2691

180

Vasile Avram arătase şi Gadamer, dacă analiza structurală a părţilor nu modelată de o „precomprehensiune" a întregului text, Tnţebs nu numai ca realitate efectivă a sferei culturale, ci şi care. alitate virtuală în spiritul cercetătorului (155, p.73). Cu mai mult când în cauză e un fenomen de cultură populară, a cărui geneză se confundă cu rădăcinile cele mai adânci ale mitului.

Gândirea arhaică şi tradiţională, chiar dacă nu diferă în articullaţiile ei logice de cea modernă, cum crezuse la un moment dat Levy-Bruhl (care a revenit de fapt, în Jurnalul său, spre sfârşitul vieţii, asupra acestei aserţiuni) are un alt circuit relaţional

semnificat-semnificant decât cea modelată de axiomele ştiinţei pozitiviste. Ea e supusă unei continue emoţionalităţi determinate de trăirea intimă, nemijlocită, concretă de către om a fenomenelor cosmice în care se simte integrat şi pe care le integrează în fiinţa lui simbolică, într-un mod asemănător percepţiei lumii de către copil. Nici legea „participaţiei", care presupune indistincţie şi confuzie obiect-subiect, nicio relaţie abstractă şi formală în sens matematic, ci mai degrabă o aderare afectivă şi intelectuală la realitatea cosmică, cum bine a intuit E. Bernea (35, p.283). Gândirea copilului nu e lipsită nici ea de o analiză intelectuală care conduce la reprezentarea relaţiilor constante dintre obiecte şi fenomene, chiar dacă aceste relaţii nu capătă caracter de lege naturală supusă unor principii ştiinţifice fixe, ca în gândirea abstractă a adultului. Se pare că tocmai în copilărie se cristalizează un anume imprinting biologic care favorizează fixarea în inconştient a unor arhetipuri fundamentale prin care omul se raportează la mit.

Chiar dacă nu e vorba de o racordare mecanică la inconştientul colectiv aşa cum îl defineşte Jung (faţă de care cei mai mulţi antropologi moderni manifestă acum îndreptăţite rezerve), gândirea îşi fixează într-o primă etapă reperele fundamentale în jurul cărora vor gravita mai pe

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

181

toate achiziţiile cunoaşterii114. Orice creaţie culturală în tru „esteticii identităţii", cum numeşte Lotman imagi Per fOdoric, are un miez mitic mai mult sau mai puţin nabji trucat ea nu e niciodată rod al voinţei gratuite de a v forme pure cu conţinut estetic, ci rezultat al unui sincre – srr\ motivaţional acordat exigenţelor psiho-spirituale cele aciânci ale subiectului, îndărătul cărora se află lumea arhetipurilor.

De aceea metafora, principalul instrument de expresie artistică, nu e o simplă relaţie logică a conştiinţei, ci una dintre categoriile fundamentale ale creativităţii, care reglează activitatea simbolică. „Asimilând fenomene ce aparţin unor sfere de trăiri şi unor coduri diferite, metafora (universală prin definiţie) răstoarnă lumea ordonată

şi ierarhizată a raţiunii", permiţând strânsa înrudire atât dintre vis şi mit, cât şi dintre poezie şi mit (166, p.274). Mai mult: metafora are, în concepţia lui Blaga, şi un rost ontologic care corectează situaţia „de două ori precară" a omului vieţuind concomitent într-o lume concretă pe care „nu o poate exprima cu mijloace structural disponibile" şi „în orizontul misterului, pe care însă nu-l poate revela". Ea este „o dimensiune specială a destinului", integrată categoriilor abisale „ce se imprimă oricărei plăsmuiri a spiritului uman, oricărei creaţii de cultură, din adâncimile inconştientului" (42, p.289). Cu ajutorul metaforei, logica populară instituie în cadrul ordinii naturale raporturi sintetice stabile care împiedică pulverizarea procesului de cunoaştere şilpermit o integrare armonică a omului în mediul

Mitul sau ritualul, transmise prin mijloace istorice, ascund implicit regu-e formale ale propriei lor reelaborări", spune Ginzburg (166, p.274). Sau, Pa expresia lui Lévi-Strauss, „dacă e vorba de o aplicaţie particulară a Ul procedeu totodată fundamental şi arhaic, se poate concepe că el s-a încă* nu Prin observarea conştientă a regulilor, ci printr-o conformare amon? t'entă la o structură poetică (mitică) percepută intuitiv după modele eroare elaborate în aceleaşi condiţii" (apud 166, p.299).

182

Vasile Avram său de viaţă. Ele se bazează nu atât pe travaliul raţiunii (nici acesta nu e neglijat) cât pe reprezentările consecutiv! unor observaţii multiple asupra fenomenelor care se repet* în ritmul respiraţiei universului şi a lucrurilor care se leagă între ele după comandamente mitico-magice. Distincţia dintre real şi posibil dispare uneori cu totul, principiul cauzalităţi primeşte alte valori pe scara determinismului decât cele cunoscute din logica ştiinţifică, cunoaşterea e invadată mereu de aluviunile unui „inconştient cosmotic" modelat de prin cipiile unei „psihologii abisale" categoriale (42, p.327). Aşa încât nu e impropriu a ne imagina, ca în mistica islamică, un Adam conversând în versuri cu îngerii, cu păsările şi cu Dumnezeu, ori, ca în versul eminescian, o „lume ce gândea în basme şi vorbea în poezii". Modelele exemplare ale mitu-fui se asociau cu

puterea transfiguratoare a cuvântului şi creau un orizont matricial pentru expresiile fiinţei.

Cele mai multe dintre achiziţiile psiho-intelectuale ale membrilor societăţii tradiţionale sunt moşteniri directe ale gândirii mitice specifice comunităţilor arhaice. Am arătat într-o altă lucrare (7, p. 38 sq.) în ce constau similitudinile şi deosebirile dintre cele două tipuri de existenţă – raportate ambele la condiţia umană a societăţilor moderne – care, cu toate că se succed una alteia, nu sunt totuşi rezultatul unei evoluţii constant progresive, cum se credea la începuturile antropologiei. Ceea ce s-a păstrat şi a rodit în primul rând de-a lungul timpului până astăzi este tocmai viziunea transistorică a lumii, în centrul căreia stă imaginea unei divinităţi în acelaşi timp unice şi plurale stăpânind stihiile, concepe integratoare asupra lucrurilor, evenimentelor şi fenomenele* dirijate de o energie subtilă cu funcţii modelatoare, adică tocmai componenta spirituală a conceptului de creştinism cosmic, cea care individualizează credinţa creştină normat? are a întregii vieţi a omului tradiţional şi o aşază într-un câmP de coordonate simbolice practic fără vârstă.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 183

tul e explicabil dacă avem în vedere că ceremoniile a se practicate de o comunitate anume fundamentează re mimai modul ei de viaţă ci şi întregul eşafodaj de nu dinte, datini, practici, comportamente sau atitudini prin crbe omul se raportează la lumea înconjurătoare. Lucrareamântului nu e numai o activitate profană, ci şi o transpunere în practică a mitului morţii şi învierii seminţei, a ideii de fecunditate şi a conştiinţei necesităţii jertfei115. Modificările de viziune asupra lumii şi a destinului intervenite pe parcursul practicii existenţei aparţin, precum vom vedea, reelaborării unor motive legate mai cu seamă de percepţia timpului, de relaţia trup-suflet în perspectivă eshatologică (tipologia „nemuririi"), de sistemul comportamental în perimetrul relaţiei sacru-profan.

Depărtarea însă pe care civilizaţia modernă a interpus-o între stilul de existenţă al comunităţilor tradiţionale şi cel specific societăţii contemporane necesită nu numai o privire hermeneutică, precum

spuneam, asupra orizonturilor culturale supuse cercetării, ci şi o adecvare a metodelor şi principiilor la un alt tip de percepere şi cunoaştere a lumii decât cel pozitivist ştiinţific. Altfel se rămâne la categorisiri, clasificări şi etichetări de soiul celor ce germinează în majoritatea scrierilor antropologice ca rezultat al confuziei generalizate de care omul civilizat e cuprins în momentul impactului cu

„Tot din jertfă – susţine Frobenius – derivă darul, trocul, banul, impozitul şi întregul comerţ, după cum din rugăciune decurg toate formele artei poepce, gestul de salut şi dansul. Din exaltarea zgomotului de la serviciile

Jme derivă orice muzică, până la flaşnetă. Semnele magice devin podo-J1 e, tatuaj şi scriere. Prescripţiile sacre se preschimbă în jurisprudenţă, jatamentul magic al trupului în medicină. Nicio operă artistică din pictură, esen sau sculptură nu este imaginabilă fără originea din simbolica sacră, r o asemenea cale duce înapoi chiar până la formarea numelor pe care amen" şi le dau unii altora" (153, p.196).

184

Vasile Avram gândirea mitico-magică116 şi care au şi condus pe rând u ipoteze ştiinţifice căutând explicaţia mitului în euhemerism naturism, animism, totemism, participaţie etc. – deşi toate aceste concepte cu pretenţie de sinteze elucidatoare nu sunt decât reducţii antropologice ale unor comportamente şi atitudini care ţin de veşmântul mitului şi nu de realitatea Im transconştientă.

Căci dacă mitul îşi desfăşoară „istoria" în cuvinte, gesturi, reacţii, habitudini, credinţe şi practici inventariabile, esenţa lui rămâne dincolo de manifestare, într-un orizont „mistic", cum îl numea Lâvy-Bruhl, nesupus controlului raţiunii117. Ceea ce vedem astăzi din el, ceea ce au văzut, de altfel, şi primii lui analişti şi cercetători care l-au redus la nişte fragmente de rituri interpretate la nivel estetic118, nu este decât o poveste

116 Obişnuit să dezintegreze pentru a cunoaşte şi stăpâni, cercetătorul venit din exterior este împins automat să caute mai întâi originea acestui „tip primitiv de explicare a lumii" pentru ca mai apoi

să-i secţioneze structura „în funcţie de diferitele perspective de inteligibilitate permiţând fiecare reducerea miturilor la unitate, descifrarea secretului lor (177, p.13).

117 Este absolut superficială şi inexactă aserţiunea unor dogmaticieni după care mitul ar fi o creaţie artificială şi spontană a minţii omeneşti. De exemplu, din dorinţa de a combate filosofia religioasă a lui Blaga pe propriul ei teren, părintele Stăniloaie susţine fără niciun temei că „mitul fiind o construcţie a orgoliului omenesc, aproape orice ins îşi construieşte mitul lui, ceea ce desfiinţează posibilitatea oricărei comuniuni ce se bazează pe credinţa comună" (313, p. 108). Ţinând însă seamă de exemplele la care recurge pe tot parcursul lucrării, credem că părintele are în vedere exclusiv mitologia clasică greco-romană, care într-adevăr este, aşa cum vom vedea, o creaţie livrescă a autografilor antichităţii.

118 Acceptarea Celuilalt de către spiritul occidental modern are de cele mai multe ori, atât în religie cât şi în antropologie, nu atât o motivaţie de adevăr, cât una de toleranţă sau de justificare a diversităţii imaginilor „Privirea pe care o aruncă occidentalii asupra celorlalţi este fie dispreţuitoare, fie estetică", recunoaşte Marc Auge (5, p. 17 sq.), cu toate că nici el nu face excepţie de la această regulă când, pe urmele lui Château-briand, inversând problema adevărului şi frumuseţii religiei creştine în

rească spusă odată ca niciodată spre deliciul firilor ex-Pj. e a intelectualilor rafinaţi şi al copiilor. El este însă, în salitatea lui primară, o „istorie adevărată", un factor normala nivel ontologic şi gnoseologic, „modelul exemplar al tuturor activităţilor omeneşti semnificative" (128, p.6).

Mitul nu e mai puţin creator decât gândirea raţională. În plan estetic, el este fondatorul „culturii minore", dacă e să acceptăm termenul lui Blaga, fără să-şi epuizeze însă resursele în aceasta. Arta populară, pe care o admirăm sau o dispreţuim astăzi în funcţie de aptitudinile noastre de a ne plia sau nu unei receptări transconştiente

a mesajelor, este un produs în care îşi oglindeşte statura simbolică modul de a fi şi a gândi al unei lumi ce avea cerul mult mai aproape decât e astăzi. Dacă pentru noi ea are un caracter naiv şi copilăresc (dar oare arta majoră nu este şi ea o altă faţă a jocului originat în copilărie?) este tocmai ca rezultat al acelei priviri distanţate pe care o aruncăm spre orizonturile mitului, similară privirii cu care contemplă un adult jocul copilului. Îl acceptă dar nu-l înţelege, îl apreciază dar nu şi-l asumă. Este un fenomen ieşit din cadrele preocupărilor lui existenţiale. Or, „omul satului, întrucât izbuteşte să se menţină pe linia de apogeu, genial, a copilăriei, trăieşte din întregul unei lumi – pentru acest întreg – el se găseşte în raport de supremă intimitate cu totul şi într-un neîntrerupt schimb reciproc de taine şi revelări cu acesta" (42, p.267).

Acest „schimb reciproc de taine" stă, de altfel, după opinia lt Ji Blaga, dar şi a altor gânditori, începând cu G. Vico, la originea metaforei. Văzută însă nu ca o simplă relaţie estetică (alegorică) între două concepte intertextualizate, ci ca un transfer de imagini între două nivele de existenţă la fel de cu cea păgână, speculează asupra conceptelor cu o năalanţă străină de orice fior transcendent.

186

Vasile Avram adevărate119. Alegoria este un stadiu secundar al conştiinţe, mitice, constituită ca urmare a interpretării greceşti târzii 5 viziunii religioase asupra lumii, atunci când logosul divin prezent încă la Heraclit cu sensul de putere întemeietoare, a degenerat în cuvânt, descriere, logică, rostire: mythos. NOJ am încetat să vedem munţii ca pe nişte uriaşi vii, după cum am încetat să vedem cosmosul ca pe o fiinţă şi pe Dumnezeu ca alteritate absolută a lumii.

Principala caracteristică a gândirii mito-religioase este tocmai această indistincţie de substanţă între natural şi supranatural, omenesc şi divin, material şi spiritual, imanent şi transcendent. „Pentru omul primitiv nu există două imagini ale universului, una «obiectivă», «reală» şi alta «mitică», ci o lectură unică a peisajului" (177, p.11). Ca în celebra Tabula smaragdina, „tot ce e sus seamănă cu ce e jos şi tot ce e jos seamănă cu ce este sus", sfera cosmică se roteşte,

cum spune Thomas Mann în „Iosif şi fraţii săi", spre a interverti relaţiile şi a fe preface unele în altele în funcţie de lucrarea energiilor nevăzute care pulsează spiralic peste tot în jur. Efemerul se converteşte în etern, eternul normează ritmurile universului prin efemer. Sacrul nu e separat şi distinct de

119 „Spiritul preştiinţific, notează Bachelard, gândeşte concret imagini pe care noi le luăm drept simple metafore" (în sensul estetic al termenului), dar de fapt ele efectuează un salt dinspre microcosm spre macrocosm. De pildă: „apa care potoleşte setea omului, o potoleşte şi pe cea a pământului", la modul cât se poate de concret (10, p.141). Când noi vorbii" de poala, creasta, spinarea, coasta, gurguiul sau cotul muntelui, observa şi G. Gusdorf, cuvintele noastre reţin în mod inconştient „epavele fosilizate ale unei viziuni asupra universului dispărută sau golită de puterea ei directă şi devenită doar alegorică" (177, p.16). Şamanii profeţi ai unor triburi de indigeni din America de Sud păstrează încă mecanismul mental a transmutaţiei lingvistice a universului cotidian într-o Mare Rostire despre care s-a putut crede că ar fi o limbă secretă. Ei vorbesc de „floarea arcu; lui" pentru a desemna săgeata, de „scheletul brumei" pentru a denumi pipa şi de „ramuri înflorite" pentru a evoca degetele zeului (84, p 139)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 187

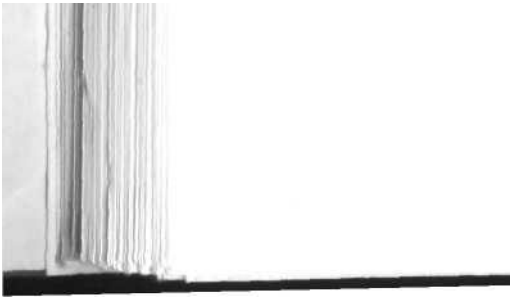
cum îl defineşte Durkheim120, nu e ganz andere din i (ui Rudolf Otto, ci un complex de constante fiinţiale a netrate de o energie divină răsărind în necuprinsul cerului Pare cuprinde până şi cete mai neînsemnate în aparenţă lucruri ale lumii. Chiar dacă există o ierarhie a valorilor sale o opoziţie axiologică (bine-rău) între polul pozitiv şi negativ tensiunea e aplanată în însuşi corpusul divinităţii. Pragul sanctuarului, în speţă al bisericii, nu numai desparte, ci şi uneşte Uneşte lumea cu Dumnezeu.

Nici Sfinţii Părinţi ai Bisericii nu gândeau lumea de jos în opoziţie cu cea de sus, ci într-o continuitate analogică şi anagogică semnificantă121. Universul, spune Maxim Mărturisitorul, e o carte deschisă în care corpurile sunt litere şi silabe, iar cuvintele calităţile lor. Pe toate le conturează Cuvântul (Raţiunea Divină) cane în acelaşi

timp e şi conturat de ele (cu toate că „doar în conştiinţa că este, nu şi ce est &). Dialectica Citeră-sens (obiect-semn) normează percepţia sacrului în lucruri, căci „fiecare descoperă şi acoperă aceeaşi Raţiune: o acoperă prin literă şi prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut" (233, P127). Conform celor trei grade („mişcări generale") identificate de el în componenţa sufletului („cel după simţuri, cel după raţiune şi cel după minte") sacrul (adică „Cuvântul

„Nu există în istoria gândri umane un alt exemplu de categorii de lu-(nu atât de diferite, atât de drametral opuse" (126, p.46)

Opoziţia ireductibilă sus-jos a apărut abia în metafizica teologică me-rfva Jă, odată cu cearta asupra urwersa Hor, când relaţia simbolică a fost înlocuită cu una conceptuală între real şi nominal. Ea va fi eliminată, dar jj b poiui opus, prin experienţele telescopice ale lui Galilei, care au scoperit că materia cosmică (cerească) nu e deosebită în substanţa ei cea pământească. Din păcate, odată cu aceste descoperiri a început... („spară şi intuiţia unui cosmos viu, populat de energfle divine ca ve-j*O* ale simbolurilor. Ajuns pe mâna stanţei profane, „universul nu mai decât un cadavru cosmic* (49, p.72) supus legilor generale ale me



creator şi legiferator al universului") „arătându-se se as, cunde, fiind după fire nevăzut", adică inaccesibil simţuri noastre, şi „fiind ascuns se arată (prin străduinţa raţiunii ş, g minţii) încredinţând pe cei înţelepţi că nu e prin fire nese sisabil" (233, p.129).

10. Un cer fără Dumnezeu?

Calea de acces către sacru este, cum spuneam, simbolul. Nu însă în accepţia lui pur semantică, normată de polivalenţa înfăţişărilor şi de ambiguitatea interpretărilor din „simbolologia" (am putea spune chiar „simbolomania") contemporană, ci în funcţia lui analogică exprimată de corespondenţele interne ale universului înţeles ca Unu Multiplu. „Ce e sus e şi jos" înseamnă în acelaşi timp „manifestare şi ascundere", cum spunea Maxim Mărturisitorul şi, mai târziu, Heidegger („ascundere a neascunsului" şi invers), ce e în Dumnezeu e şi în om (cu excepţia esenţei divine, care rămâne impenetrabilă) după principiul chipului şi asemănării, adică al calităţii omului de a împărţi cu divinitatea relaţia de imagine şi de rudenie (syngeneia platonică) şi de a fi „laborator" sau „atelier" în care se plămădesc raţiunile divine ale creaţiei.

Există în om un „impuls originar", o „empatie proiectivă" (29, p.18) care transferă eul în obiecte şi fenomene ori, dimpotrivă, aduce obiectele şi fenomenele în eul supra-conştientizat al omului. Între limbajul originar, gest şi sens există o legătură inextricabilă. Între simbolul păsării, al aripii şi al zborului există o relaţie normată de arhetipul înălţării, ca stare superioară a fiinţei, după cum între ax, cruce, munte, clopotniţă, coloană, scară, frânghie, baston (sceptru), caduceul lui Hermes sau firul tras de suveică există o ar-hetipologie a destinului. Curcubeul este, în funcţie de tradiţiile locale şi de culoarea istorică a hierofaniilor, puntea lui Budha, drumul lui Isis, arc peste abisul timpului Ş

aţiului cale de acces spre Tărâmul Celălalt, simbol al de

ai totalităţii şi al cunoaşterii. Omul, pomul, casa şi uni-l sunt, prin analogie substanţială, unul şi acelaşi lucru, rfftul uman, fereastra casei, soarele (ochiul cerului) şi unchiul lui Dumnezeu" din icoane corespund aceleiaşi funcţii: „gaptare şi valorizare a luminii. Respiraţia pământului, sufletul (suflul) omului şi pulsaţia aştrilor reprezintă aceeaşi manifestare a viului cosmic penetrat şi întreţinut de energiile increate ale divinităţii. Orice comunicare – ca şi orice comuniune în general – aşezată sub semnul sacrului presupune, dincolo de limbajul

denotativ furnizor de informaţii strict necesare existenţei cotidiene, o racordare a spiritului la entităţile primordiale, o rememorare (şi o reiterare) a unui ax de permanenţe, un transfer al fiinţei din imanenţă în transcendenţă.

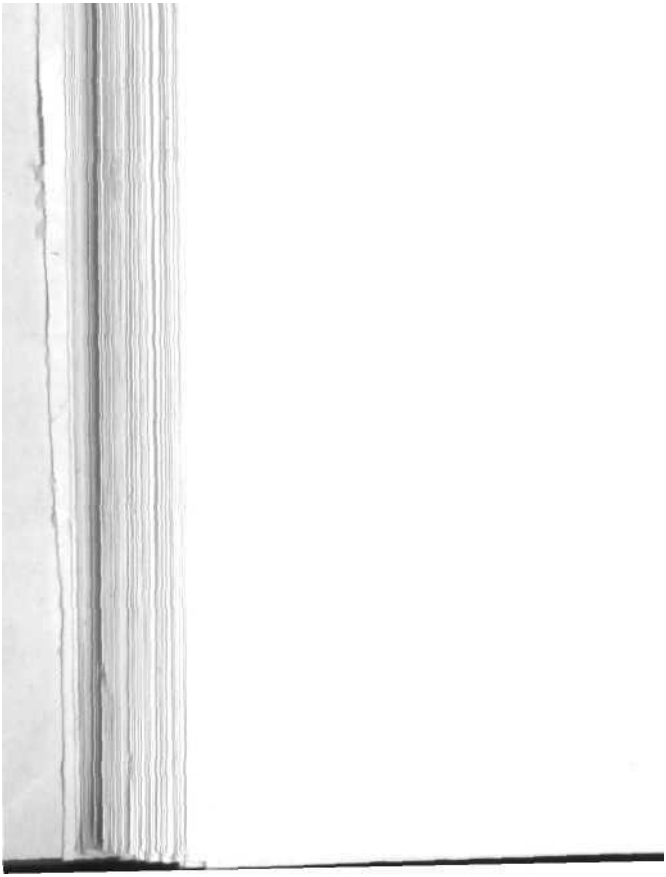
Vom vedea mai departe ce relaţii există între mit, rit şi simbol în desfăşurările ceremoniale ale creştinismului cosmic, ca expresie a unităţii arhetipale a lumii şi ca model de conduită pentru comunitatea tradiţională integrată unui orizont de sacralitate conştientizat. Deocamdată să mai menţionăm că există o stranie similitudine între gândirea mito-simbolică şi elaborările de ultimă oră ale epistemologiei ştiinţifice eliberate de pozitivismul reducţionist al ultimelor două-trei secole, mai ales în ce priveşte sfera posibilului ca imagine a complexităţii ireductibile a lumii. „Realitatea este prea bogată şi elementele prea complexe pentru ca un sin9 ur proiector să le poată lumina în totalitate" recunosc autorii Noii alianţe (288, p.324). „Lumea e mare, cine ştie până unde-i – e de părere unul dintre informatorii lui E. Bernea – şi de se sfârşeşte pământu', lumea tot nu se sfârşeşte; s-o fi lfârşind ea undeva, da' nu-i pe măsura noastră. Că soarele, cât e de mare, şi tot nu le cuprinde pe toate; mergi cu mintea Până într-un loc şi de-acolo nu mai mergi" (35, p.68). „Relaţia de incertitudine" a lui Heisenberg sau „principiul comple

190

Vasile Avram mentarităţii" al lui N. Bohr, realitatea „holografică" şi 'non I separabilă" a lui Bohm, („plenitudinea lumii" marcată de o „ordine implicită" cuprinzând deopotrivă materia şi conştiinţa] care se înfăşoară şi se desfăşoară necontenit, demonstrând că inter-relaţia cuantică este, în fapt, caracteristica principa universului; „suprarаţionalismul" lui Bachelard, „supoziţie metafizice" ale lui Popper sau „metagândirea" lui $ Comoroşan ca măsuri ale minţii pentru complexitatea lumii; „order from noise" a lui Foerster şi „coerenţa sistemelor per turbatorii" a lui Prigogine (o integrare a dezordinii, aleatoriului, ireversibilităţii, indeterminării, fluctuaţiilor, hazardului etc. în ordinea „departe-de-echilibru"), principiul organizării re-cursive a informaţiei („bucla retroactivă") în cibernetica

lui Wiener; sistemele interactive din logica lui Godef; „temele obsesive" – themata-ale spiritului ştiinţific (Holton), organizarea paradigmatică a cunoştinţelor ştiinţifice (Kuhn) sau „câmpul morfogenetic" (R. Thom) aplicabil din matematică în biologie şi genetică – toate aceste idei extrem de moderne se regăsesc, mutaţis-mutandis, în gândirea mitico-magică a membrilor comunităţii tradiţionale. E suficient să citǎm câteva fragmente de titlu din Noua alianţă be Prigogine şi Stengers, pentru a crea impresia că ne găsim nu în prezenţa unui studiu ştiinţific ci a unui tratat de antropologie culturală care descrie modul de percepţie mito-simbolică a lumii din partea omului tradiţional: Noul Moise, Discursul viului, O filosofie a naturii, Săgeata timpului, Bifurcaţii în cascadă şi trecerea la haos, O lume deschisă, Lumea tăcută a mecanicii cuantice, Vârtejul timpului, Un univers participator etc.

Un singur lucru lipseşte de aici, ca şi din teoriile filosofice moderne şi post-modeme: divinitatea. Educaţia ştiinţifică ne-a adus în situaţia în care ne e imposibil a pronunţa cuvântul Dumnezeu fără a provoca zâmbete condescendente sau grimase sceptice. Chiar recunoscându-şi eşecul pozitivist, ştiinţa caută noi refugii de legitimare într-o episte



n\e care să includă şi determinismul şi libertatea, şi netatea şi hazardul, şi starea şi transformarea. Noua teorie stemelor conduce spre un orizont în care burţile timpului 55 ale spaţiului sunt mereu învinse de principiile? l versibilităţii, oscilaţiei (fluctuaţiei), vibraţiei, manifestării „aradoxale a structurizor disipative, interacţiunii eveniment-Pbservator. De la speranţa de a comasa toate procesele naturale într-un mic număr de legi pe care ar fi de ajuns să le cunoaştem pentru a le putea stăpâni şi controla, s-a ajuns la acceptarea relativismului fizico-chimic şi biologic ca o nouă cucerire a ştiinţei

secolului XX. O nouă epocă de optimism ateist pare a se naşte din conştiinţa că suntem de-acum liberi să ne pliem nu numai simetriilor ci şi asimetriilor spaţiului şi timpului, nu numai raţionalităţii ci şi iraţionalului fizico-matematic, nu numai ordinii ci şi hazardului şi haosului, ca într-un joc în care i-am spune naturii: „te-am prins, nu joci serios (adică conform ipotezelor mele), dar eu am să experimentez în continuare, am să pun în ecuaţie însăşi ascunderea ta…" E depăşit astfel şi jalnicul plâns existenţialist al lui Monod122, după cum, prin punerea în valoare a dimensiunilor aleatorii caracteristice şi ele „fragilei grandori a lui homo sapiend (Durând, op. cit. p. XXIII) e recuperat şi vechiul orgoliu antropocentric al omului.

Ieşirea din disperarea de a nu fi decât o simplă aglomerare de particule superior organizate într-un univers necruţător ar consta deci într-o continuă „căutare neliniştită" (rest/essness) a unui sens imposibil de stăpânit în totalitatea lui („o căutare de negăsire" spune S. Comoroşan), o alianţă cu mediul ambiental care, în schimbul promisiunii de a nu-l

„Omul trebuie în sfârşit să se trezească din visul său milenar pentru a-şi escoperi deplina solitudine, înstrăinarea sa radicală. El îşi dă seama cum că, asemenea unui ţigan, trăieşte la graniţa unei lumi înstrăinate. 1 er

surc a sunetul muzicii sale, tot atât de indiferent la speranţele °a şi ia suferinţele sau crimele sate" (288, p.22).

192

Vasile Avram brusca prea rău, să ne dea voie să-l cercetăm şi să-l folosim (dar nu să-l stăpânim, cum sperau exponenţii ştiinţei clasice) pentru supravieţuirea noastră. Vom avea ca atare o conştiinţă împăcată, o bucurie omenească („prea omenească") şi un neîntrerupt şir de surprize întreţinut „descoperirea unor obiecte nebănuite, a unor quasari cu en. ergii formidabile, a unor fascinante găuri negre, precum şi descoperirea pe pământ a diversităţii experienţelor realizate de natură, în sfârşit, descoperirea teoretică a problemelor de instabilităţi, proliferări, migraţii, structurări" (288, p.22). Vom avea totodată şi resemnarea, optimista resemnare că l-am căutat pe Dumnezeu peste

tot în spaţiul cosmic dar n-am găsit în locul unde ar fi trebuit să fie nicio urmă. Nici din El dar, ce e drept, nici din ceea ce ştiinţa clasică ne propunea drept substitut al Lui: ordinea guvernată de legi general valabile ale universului123. Iar noi, oamenii, vom rămâne pe mai departe creaţia intelectuală a unei „superforţe" (superstrinş care ne-a organizat aşa cum suntem încă din momentul autoproducerii ei în vârtejul big-bang-ului şi căreia, firește, îi suntem complet indiferenţi 24.

Nu altfel se întâmplă lucrurile în ştiinţele numite umaniste, unde omului i se atribuie, de asemenea, toate valorile şi toate libertăţile: cultură, demnitate, creativitate, inteligenţă

123 „Acolo unde ştiinţa ne dezvăluise o stabilitate imuabilă şi pacificată, înţelegem că nicio organizare, nicio stabilitate nu este garantată sau legitimă ca atare, niciuna nu se impune de drept, toate sunt produsele întâmplărilor şi sunt la dispoziţia întâmplărilor" (288, p.22).

124 „Vă propun, pentru univers, o instanţă supremă, iar pentru noi o nouă religie şi o nouă scriptură. Vă propun drept instanţă supremă superfoip Determinându-ne de la origini, îi suntem complet indiferenţi. Astfel, în cadrul patternurilor generate de ea pentru această lume, ne lasă liberi să ne urmăm destinul propriu, în cazul în care suntem capabili să ne asumam unul. De-o anumită manieră, superforţa poate fi considerată similară Dur"; nezeului religiilor. Doar că Dumnezeu! imaginat în ştiinţă este ma1 nepăsător: nici nu ne iartă, nici nu ne pedepseşte" (88, p. 99).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

193

cu excepţia uneia singure: credinţa. Contestată, etl" sta nu ca realitate – căci a fost atestată pretutindeni în al% chiar de către antropologi – ci ca posibilă referinţă Um logică; nu ca mit – căci mitul, spun antropologii, este reator de cultură, prin urmare un factor de „progres" – ci ca (\\n\e Religia nu e, în viziunea majorităţii antropologilor, decât o proiecţie a subconştientului încărcat de tenebre (Freud) 125, un adjuvant ontologic consolator („cârjă

existenţială"), o refracţie a relaţiilor sociale (Durkheim), un catalizator psihologic pentru oamenii slabi de înger (Feuerbach), o iluzie generată de ignoranţă sau neputinţă. Mulţi dintre ei se miră că n-a fost aruncată încă la lada de gunoi a istoriei: „ar fi fost de aşteptat, spune M. Harris, ca într-o societate în care ştiinţa şi tehnologia ştiinţifică joacă un rol proeminent (e vorba de societatea americană contemporană, n.n.) cea mai mare parte a oamenilor să fie agnostici – nici să creadă nici să nu creadă în animism sau animaţism (acestea sunt, după M.H., singurele forme definitorii ale religiei, n.n.) – dacă nu de-a dreptul atei..." (178, p.407. Vezi şi Our * & wlp.46 lsq.) 126.

125 Psihanaliştii freudieni „preferă să ajungă la concluzia unei demenţe universale a speciei umane decât să recunoască, fie o clipă doar, adevărul semnelor lui Dumnezeu" (49, p.189)

24 În ciuda aşteptărilor unor antropologi, religia nu numai că nu se lasă înlocuită de către ştiinţă dar, dimpotrivă, câştigă pe zi ce trece aderenţi şi adepţi. Un sondaj Gallup efectuat în 1987 demonstrează că nu mai puţin de 94 la sută dintre americani cred în Dumnezeu (vezi John Naisbitt şi [atncia Aburdene, Megatrends 2000 – New Direction For Tomorrow, Avon Books, New York, 1991, p. 295 sq.), chiar dacă – în conformitate cu inter-Pfetările autorilor mai sus pomeniţi – nu e vorba atât de resuscitarea unor forme de religie instituţionalizată cât de creşterea mişcărilor funda –ntaliste şi a organizaţiilor propovăduind o „experienţă spirituală per°nală" cu divinitatea – fenomene milenariste caracteristice unei epoci de atâi Porunc e schimbări sociale, explicabile şi prin modificarea opţiunilor tudinale ale generaţiei numite „baby boomers". Sunt la modă, de pildă, le religioase care propovăduiesc „naşterea din nou", mişcările spin

Ştiinţa continuă să limiteze relaţiile cosmosului la tensiune dintre autoprogramare şi autodistrugere, la fel posibile şi de legitime din punctul ei de vedere, spiritul a funcţia de calitate a intelectului sau raţiunii (mai precis: \ stare specială a proiectului uman, a cărei «observabilă» fun. damentală o reprezintă nevoia esenţială de

înţelegere", iar transcendentul la un zid pe care ştiinţa îl poate muta mai încolo prin activarea unui „realism lucid de tip fizia (88, p.3 g şi 98).

Atâta doar că jocul liber, profan, între intelect şi raţiune conduce mai devreme sau mai târziu într-o fundătură: „acolo unde intelectul nu o poate urma, raţiunea devine transcendentă şi se manifestă în idei stabilite în prealabil (ca principii regulative), dar nu în concepte obiectiv valabile" (I. Kant, Critica facultăţii de judecare, Ed. St. Enc, 1981, p.296). Pare a exista o deosebire ireductibilă între spiritul ştiinţific condus de raţiunea practică şi sentimentul divinului ca impuls al unui orizont mai adânc (a ceea ce este „mai adânc în noi decât noi înşine"), creator al pecetei religioase numite de Sfinţii Părinţi Imago Dei, pe care oamenii de ştiinţă încearcă să şi-l înăbuşe.

Poate însă că cei care-l neagă pe Dumnezeu o fac, de fapt, „din disperarea de a nu-l găsi", cum este de părere Unamuno, căci „a crede în Dumnezeu înseamnă a dori sătualiste de influenţă orientală (budistă, şintoistă, hinduistă etc), stilul Ale* Age, bisericile care folosesc tehnologia modernă (High Tech Churches), cu toate că nici bisericile tradiţionale nu sunt cu totul ocolite. M. Harris caută şi el, în Our Kind… explicaţii pentru această explozie spiritualistă specifică întregii lumi occidentale, dar nu le găseşte decât tot în… subtextul evenimentelor politice şi economice contemporane. La un moment dat el susţine de pildă nici mai mult nici mai puţin decât că americanii au optat pentru o atitudine religioasă mai degrabă din repulsie faţă de „godless communism"-ul de extracţie sovietică decât dintr-o necesitate interioară urmând ca acum, odată cu sfârşitul războiului rece, să poată da frâu liber poziţiilor lor critice faţă de „credinţele şi ritualurile animistice" (p.464 – 465)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

195

fie".

(336, p.136). Obiectivitatea ştiinţifică nu presupune narat convingeri ateiste. Jung recunoaşte că, în timp ce n rele sale ştiinţifice examinează „proiecţia divinului în sulf tul omenesc" dintr-o

perspectivă detaşată de orice impuls fctiv gândurile îi sunt „atrase irezistibil de Dumnezeu ca jlanetele de către soare" (195, p.17). Nu altfel gândea poate *; y] Eliade care, înregistrând şi comentând cu obiectivitate ştiinţifică epifaniile religioase, n-a făcut decât să urmeze o chemafe a divinului care se resimte peste tot în substraturile monumentalei sale opere127. Religia n-a dispărut şi nu va dispare atâta vreme cât vom fi conştienţi că nostalgia paradisului nu se poate stinge niciodată în noi şi că, dacă nu există Dumnezeu, totul este permis. „În fond, orizontul arhetipurilor şi al repetiţiei nu poate fi depăşit fără pedeapsă decât dacă omul aderă la o filosofie a libertăţii care nu-l exclude pe Dumnezeu" (133, p.185).

Cercetarea noastră nu intenţionează să fie nicio pledoarie pentru religie, nici, dimpotrivă, o demonstraţie a falsităţii sau inutilităţii credinţei în Dumnezeu, după modelul antropologiilor ştiinţifice militante. Ceea ce ne propunem în primul rând este o investigare hermeneutică – dar nu o „hermeneutică ştiinţifică" goală de conţinut, ci una mai degrabă „retorică", în sensul dat termenului de Gadamer (155, p.49) – a climatului mitic şi psihosocial al societăţii tradiţionale româneşti, în care religia nu ocupa un loc între altele pe scara modelelor culturale, cum este ea analizată de la o vreme încoace, ci era însuşi modelul ei de existenţă. Numai un nebun putea susţine, într-un sat românesc tradiţional, că

127

Acuza care i se tot aduce lui Eliade de a nu-şi fi declarat public simbolul e credinţă (vezi, de pildă, repetatele tribulaţii în acest sens ale lui Dan acrm – 80), este nu numai un act fariseic generat de îngustime dog-i cf şi de o anume confuzie a planurilor spirituale ale credinţei, ci şi o miniscenţă a unei atitudini inchizitoriale total nepotrivite pentru spiritul

196

Vasile Avram nu există Dumnezeu. Ideea că românii sunt un popor puţin credincios, acreditată de Drăghicescu, Ralea şi alţii, şi-a pu. tut face loc doar în condiţiile confuziei dintre teologie credinţă128. E adevărat că despre o religie pietistă sau activ. istă ca fenomen

comunitar nu poate fi vorba, căci în contextul creştinismului cosmic nici fanatismul, nici dogma condusă dincolo de hotarele logicii, precum nici raţiunea ştiinţifică şi nici valorizarea istorică a unui mesianism ideologic „a re-bours", de factură nietzscheană, n-au putut prinde rădăcini, în societatea tradiţională românească religia se confundă cu mitologia (credem, de altfel, că este cu totul nejustificată separarea celor două concepte, din motive pe care le vom arăta pe parcurs) şi constituie împreună o structură stilistică cu funcţiuni deopotrivă ontologice, gnoseologice şi etice.

128 Chiar şi un intelectual cu temeinică şi profundă cultură religioasă (tributară însă spiritului miscelaneu american, fără rădăcini etnologice temeinice), emite la un moment dat o opinie cel puţin paradoxală. Faptul că, până la instaurarea comunismului, în toate zonele româneşti Biserica creştină a avut un rol privilegiat şi ocrotit a condus, spune el, la „efecte negative asupra stilului religiozităţii româneşti: laxitatea moravurilor şi disciplinei, slabe eforturi în direcţia relevanţei sociale şi istorice a înserării în prezent, modeste realizări teoretice şi – mai grav – chiar o reală slăbire a credinţei: înţeleg prin asta că ataşamentul faţă de credinţa creştină ia români devenea adesea superstiţie, ritualism gol, neştiinţă şi sentimentalism" (245, p.135). Dacă n-am recunoaşte aici eternul clişeu al viziunii occidentale asupra creştinismului – cel care a condus în cele din urmă la centaurul denumit „democraţie creştină" – l-am putea suspecta pe V. Ne moianu de masochism spiritual.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 197

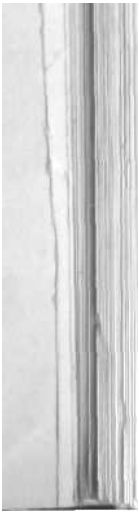
IV. RECURS LA MEMORIE

Structurile adânci ale fiinţei comunitare

Creştinismul cosmic e o sinteză de relaţii duale, ternare sau cuaternare prin intermediul cărora omul accede spre divinitate sau, mutatis mutandis, divinitatea coboară (se revelează) în lume şi în om. Percepţia exclusiv naturală a sacrului, caracteristică îndeosebi triburilor primitive, adică revelarea divinităţii în lucruri, se îmbină cu modalitatea simbolică sau analogică – organizarea percepţiei într-un imaginar sistemic structurat bipolar pe axa sus-jos – şi, în fine, cu

teologia cărţii, proprie marilor monoteisme. Nu e vorba însă, cum se susţine îndeobşte, de un sincretism rezultat, în viziune structuralistă, din aglutinarea unor formule de credinţă sau a unor rituri perfecţionate şi îmbogăţite apoi prin „invenţie" sau împrumut, ci de o sinteză crescută organic pe trunchiul unei arhetipologii în care s-au integrat în timp mai multe stadii ale imaginarului religios.

Cu alte cuvinte, nu reminiscenţe precreştine infiltrate în corpusul învăţăturii bisericeşti asemeni unei doze de steril în aurul separat prin topire, şi cu atât mai puţin o „alterare" a creştinismului prin întoarcerea conştientă a credincioşilor la motive şi simboluri păgâne, ci un complex de credinţe, rituri şi obiceiuri închegate de-a lungul timpului asemeni procesului de constituire a unui schelet (începând cu osificarea Punctelor cheie şi sfârşind cu durificarea întregului) sau, altfel spus, asemeni formării unei limbi. Limba română nu este iica limbii latine, cum greşit se înţelege uneori, ci chiar limba tetină vorbită într-un timp istoric dat în spaţiul carpato „alcanic, cu transformările fireşti determinate de modificarea structurilor psiho-lingvistice în care s-a dezvoltat. Ea a deve



nit limbă română într-un proces îndelungat care-şi are punc. tul

de maximă relevanţă în perioada Daciei Romane. Stratul latin a învins, conform legilor aculturaţiei, dar el s-a altoit pe un trunchi daco-getic preexistent, după cum acesta a înlocuit probabil, la rândul lui, o limbă vorbită anterior invaziei în doeuropene de o populaţie neolitică ale cărei urme sunt identificabile în documente arheologice, etnografice şi folclorice. Mai târziu ea a acumulat, prin derivare sau împrumut, elemente care, deşi nu i-au alterat structura, pot depune şi ele mărturie asupra profilului spiritual şi a relaţiilor cu lumea din jur ale vorbitorilor ei. N-are importanţă numai cantitatea elementelor păstrate sau învinse, ci mai cu seamă structura adâncă pe scheletul căreia s-au acumulat în timp straturile suprapuse, modelate stilistic de simţul autenticităţii şi proporţiei propriu profilului psiho-spiritual al populaţiei.

Faptul că o comunitate umană a fost aşezată într-un anume spaţiu şi un anume context etnoistoric poate părea la prima impresie un simplu hazard, hazardul naşterii, mai ales dacă e analizat din perspectiva total desacralizată a microscopiei sociologice postmoderne. Măsuraţi la rece, sub aspectul întinderii, prin aparatura unui avion care străbate spaţiile fără nicio emoţie, înghiţind matematic kilometri egali unul cu altul, Carpaţii nu se deosebesc cu nimic de Deşertul Gobi. Îndată însă ce operaţia cercetătorului îşi asociază impulsuri din sferele adânci ale eului, unde sentimentul spaţiului plasticizează întreaga reţea de relaţii afective şi intelectuale ţesute pe parcursul procesului de individuaţie, peisajul capătă culoare şi se organizează ca natură transfigurată. Cu condiţia, desigur, ca raţiunea ştiinţifică să nu se fi rupt cu totul de intelectul modelator al relaţiei sacru-profan, mitul spaţiului matrice să nu fi fost expulzat din conştiinţă ca „istorie falsă”, iar cratofaniile şi hierofaniile care, în condiţii de concentrare a fiinţei asupra nucleului transcendent al realului, orientează privirea ochilor, să nu fi fost şterse de buretele

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

199

osticismului. Pentru cine nu există Dumnezeu, nu mai anicio importanţă unde s-ar fi aflat lăcaşul său dacă ar fi

Modelat de sentimentul religios, spaţiul devine un sistem, e ocurj consacrate care se leagă în inele concentrice de o realitate cosmică, contingenţa se transformă în alegere afectivă existenţa îşi conştientizează şinele într-o relaţie specifică cu epifania, indivizii devin comunitate, iar comunitatea neam chemat în faţa judecăţii lui Dumnezeu. Nu o interdependenţă programatică, fireşte, ci un raport inefabil pe linia fiinţă-conştiinţă, individual-general, reprezentare-întemeiere, în care spaţiul se transformă din contingenţă geografică în suport genetic pentru instituirea istorică a destinului. Între reperele lui se fundamentează, la nivelul mitului, conştiinţa de origine, care merge înapoi pe scara timpului până în perimetrul „limburilor istoriei", adică al arhetipurilor. Există în societatea tradiţională un ethos al „folosirii lumii" (expresia aparţine lui Yannaras – 356, p.68), o pecete divină care în civilizaţia modernă a fost estompată prin interpunerea între om şi lucrurile din jurul lui a maşinii şi, în consecinţă, a gândirii mecanice129. Înainte de a lua contact cu materia organizată în elemente a unui spaţiu, omul societăţii tradiţionale pipăia structura ei adâncă (firea lucrurilor), pentru a-i identifica relaţia cu divinitatea130. Un arbore din pădure destinat să devină tâmplă de biserică, stâlp de poartă sau talpă de casă era îndelung cercetat nu numai cu ochiul ci şi cu sufletul, iar în momentul când era doborât (într-o zi

129

Mai mult, omul însuşi a devenit, după expresia lui Baudrillard, o maşină e mânuieşte şi e mânuită în acelaşi timp de „sistemul obiectelor" facturat într-un „simulacru total de natură automatizată" (17, p.77). „T

130

(„p)

„Toate lucrurile sunt fiinţe cu intenţionalităţi şi gesturi proprii. Ele nu instituie o alcătuire statică de esenţe ierarhizate după gradul lor de fiinţă; e o vastă procesiune, în care simbolul dezvăluie insul şi insul acoperă simbolul" (350, p.106)

200

Vasile Avram anume, la un ceas anume, într-un mod anume), spiritul ar. borelui, partea de divinitate înglobată în el, nu numai că nu era ucisă, ci era cu grijă captată şi conservată spre a spori şi ea sacralitatea construcţiei. Un loc anume ales pentru instituirea, unei gospodării era cercetat mai întâi în privinţa apartenenţei sau neapartenenţei sale la un spaţiu hierofanic origi. n-ar şi numai dacă suporta probele de detectare a sacraâităţii putea fi asumat ca matcă a ethosului familial.

După aceleaşi reguli – ale asumării – timpul îşi concentra fragmentele duratei şi devenea epifanic, modelând şi el structurile existenţiale. Patriarhii biblici erau resimţiţi, în creştinismul folcloric, ca strămoşi veritabili ai comunităţii. Ei i-au înlocuit, asimilându-i, pe strămoşii mitici din religiile precreştine, devenind componentă specifică a imaginarului religios în centrul căruia se află divinitatea treimică. Imaginile şi simbolurile grefate pe miturile originare întreţin o conştiinţă latentă a fiinţei care nu are nevoie de raţionalitate matematică pentru a-şi construi lumea, întrucât modelul ei e o succesiune de hierofanii aflându-şi izvorul în transcendenţa divină. „Când spunem de pildă «Dumnezeu» dăm expresie unei imagini sau unei noţiuni care a suferit multe metamorfoze în cursul timpului. Dar suntem incapabili să indicăm, oricât de aproximativ – lăsând la o parte credinţa – dacă aceste metamorfoze ating doar imaginile şi conceptele sau inefabilul însuşi" (194, p.202). Imaginarul religios se întâlneşte cu o conştiinţă de sine (Şinele este, după Jung, arhetipul divinităţii în om) care, modelându-se în cadrul mentalităţii comunitare, aspiră spre generalitatea integrării cosmice. Numai conversiunea către general, spune Noica, dă consistenţă individualului şi determinaţiilor lui libere. Dacă aceasta nu se realizează, „are loc un rebut de fiinţă, ca în cazul protenoidelor ce nu ating stadiul de proteină, a varietăţilor ce nu devin specie, sau al vorbitorilor ce nu devin limbă" (251, p.78).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

201

neralul nu este firește, ceva dat de-a gata, el „se face" – cu „ceea ce se face prin el, adică specia evoluând şi

„(251. P-94) – F'Ma poate să se deschidă şi spre ceva care n-are nici măcar nume, sau care poate „şi să nu fie", rw simpla aşteptare şi deschidere spre acel ceva poate – semna că el „a şi venit să modeleze, ca o mână nevăzută, hipul fiinţei tale şi al lucrurilor". Vorba lui Creangă: „se vede c. a venit, de n-a mai venit" (251, p.95).

Structurile adânci ale fiinţei comunitare – cele grefate pe mit şi purtate prin timp până în zilele noastre – îşi arogă particularităţile diacronice cristalizate în ritmurile istoriei şi constituie împreună cu ele pecetea stilistică a unei comunităţi etnice. Datorită acestui fapt ştim de pildă că firea românului nu poate proveni nici din firea grecului antic – prea înclinat spre speculaţie – nici din cea a romanului – prea practică – şi nici chiar din cea a daco-geţilor, dacă aceştia erau într-adevăr nişte războinici cruzi, cum ni-i înfăţişează uneori istoria ori emblema lor, lupul-balaur. Există în ea – cum există în firea tuturor comunităţilor etnice – ceva dincolo sau poate dincoace de toate acestea, o ordine arhetipală care scapă încadrărilor şi definiţiilor istorice, dar fără de care nu poate fi identificat profilul unei comunităţi bine ancorate în spaţiu şi timp. Sinea, esenţa necunoscută şi imuabilă a fiinţei, s-a ascuns în şinele naţional marcat de toate peripeţiile timpului, ca în jocul imaginat de Noica: „— Am să te dezvălui, spune şinele. Am să mă ascund, răspunde sinea.

— Am să te găsesc în toate ascunzişurile, spune şinele.

— Caută-mă şi mai departe, am să mă ascund în tine, răspunde sinea" (249, p.19). O eternă căutare de certitudini care închide înăuntrul ei nu numai efectivitatea, ci şi posibilitatea, concept care la acelaşi

Noica, dar mai ales la Mircea Vulcănescu, primeşte virw ontologice131".

În succesiunea conştiinţei de origine – dar înainte conştiinţei de destin, cum arată Rădulescu-Motru (292) – Vine conştiinţa de limbă, prin care individul se integrează în Se cietate ca subiect comunicativ

protejat de structurile mitice ale rostirii. Există în limbaj, precum am mai spus, o pecete originară supusă unui cod de gândire şi de expresie transin-dividual, ceea ce am putea numi, păstrând liniaritatea metaforică, sinea limbii. Limba este, precum se ştie, mai mul decât un instrument de comunicare, ea integrează sensuri primordiale în care vibrează Logosul divin132. Nu doar ca

131 Dacă pentru spiritul occidental posibilitatea (înţeleasă ca potenţialitate) este nedesăvârşire – pentru că nu s-a ajuns încă la act (fapt pentru care, şi în teologie, „catolicismul s-a grăbit să desfăşoare tot ce cuprinde virtual doctrina creştină, înmulţindu-şi dogmele până la limită" – 318, p. 5) – pentru spiritul românesc – ca şi pentru cel ortodox în general – potenţialitatea e superioară manifestării în act, care are un caracter limitat, definit. „Consecinţele acestei topiri a existenţei în posibilitate sunt foarte importante şi pline de urmări pentru lămurirea altor atitudini fundamentale ale românului în faţa existenţei, spune M. Vulcănescu. Cea dintâi e că nu exită neant, a doua că nu există imposibilitaie absolută, a treia că nu există alternativă existenţială, a patra că nu există imperativ, a cincea că nu există iremediabil" (350, p. 130). Să nu neglijăm nici faptul că în rostirea românească există, pe lângă termenul de posibilitate, şi un dublet al lui, simplă posibilitate, cu conţinut axiologic restrictiv, ca în binomul român – bun român din care Nae Ionescu desluşea un criteriu de apartenenţă etnică. Nu acesta din urmă, ci primul, în întreagă puterea lui semantică, defineşte propensiunea spre generalitate a românului. Să mai notăm pe urmă că, aşa cum observă Noica, posibilitatea poate fi exprimată în limba română pe (1 unul dintre termenii triadei: e posibil, e probabil şi se poate, fiecare cu gradul lui de realitate.

132 Limbajul, spune Gadamer, nu e un simplu mijloc de comunicare printre altele, şi nu e suficient să recunoaştem prezenţa lui în interiorul Iun1" „formelor simbolice" (Cassirer); el întreţine o relaţie intimă cu zonele de potenţialitate ale raţiunii (155, p. 111). Structurile sale adânci, situate muR dincolo de nivelul real, ba chiar şi de cel potenţial al conştiinţei (Chomsky)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

203

ye ori ca întemeiere a lumii, ci şi ca energie divină con-nU tanţială Fiinţei, ca potenţialitate creatoare răsărită în dumnezeirii predemiurgice (ceea ce J. Bohme meşte Gottlichkeit), echivalentă cu înţelepciunea (Sophia)". glaborările teosofice bazate pe proverbele lui Solomon. 4 i de poftește cineva să aibă ştiinţă întinsă – se spune acolo – înţelepciunea ştie cele trecute şi întrezăreşte cele viitoare, ea ştie întorsăturile cuvintelor (s.n.) şi dezlegările întrebărilor" (8, 8). Ea este, prin urmare, energie increată în înţelesul dat termenului de gândirea ortodoxă, izomorfă cu „suflul puterii lui Dumnezeu" (ib., 7, 25), cu luminaşi cu viaţa (Ioan 1, 1).

În toate construcţiile mitice, de altfel, înţelepciunea demiurgică este echivalentă cu rostirea – sau viceversa. În gândirea greacă preclasică, logosul este izvor şi orânduitor al lumii, raţiune a lucrurilor, temei al fiinţei, tot aşa cum în cea indiană vak redă ideea de cuvânt însufleţitor, „suflet şi spirit al universului vizibil şi invizibil" (241, p.49), iar în cea egipteană kekau („cuvintele puterii", stăpânite de Isis) constituie codul de trecere iniţiatică spre Osiris (162, p.62).

Există în limbaj, în structura sa de dincolo de limbile particulare, ceva ce se pierde în infinitul posibilităţii, un element prelogic (dar şi „super-logic" – 241, p.117) care mişcă scânteia înţelepciunii intuitive şi revelează adevărul fiinţei. Este ceea ce în expresie populară converge în limba păsărilorlimba vorbită de oameni înainte de risipirea br de a Tumul Vavilonului, limba cu care Adam a dat, în Eden.

Jiodelează subconştient, asemeni unor straturi geologice primordiale care dau relief suprafeţei pământului, relaţiile sistemice ale unei rostiri universale care permite, în fapt, funcţionarea limbajelor particulare, inclusiv tra-ucerile dintr-o limbă în alta. Pentru mai multe amănunte asupra funcţiilor jnbajului şi valorii sale de comunicare vezi G. Steiner (320). Pentru incinta cultural-filosofică a mitului limbii originare („limba păsărilor") ca „ori-°ni de universalitate spre care tinde orice idiom particular", vezi studiul lui drei Pleşu (283).

204

Vasile Avram nume fiinţelor şi lucrurilor pentru a le întemeia,

limba cares vorbeşte pe sine, antrenându-i în rostul ei pe „înţelepciunea care a deschis gura celor muţi şi limbacilor a făcut-o bine grăitoare” (Prov. 10, 21).

Limba română a păstrat în structura ei adâncă termenio extrem de bogată polisemie pe care alte limbi i-au pierdut şi care străluminează prin înţelesul lor această noapte a pentru tenţialităţii expresiei, tocmai pentru că îşi trag seva dintr-o rădăcină multimilenară conservată aproape miraculos prin timp. Ea nu a dezvoltat o filosofie speculativă, spune Noica deoarece avea întreaga hrană pentru cugetare în cuvintele şi în expresiile ei (poate şi pentru că i-a lipsit, adaugă el, paleta lingvistică a devenirii-Werden-ul germanic – ori înţelesul abstract pentru fiinţă). Ca şi în cazul altor structuri mitice ale căror sensuri originare s-au pierdut pe parcursul timpului, nu ne este, din păcate, de niciun folos, pentru a le regăsi, lingvistica ştiinţifică. În cercetarea limbii, gnoseologia nu poate fi redusă la epistemologie, adică la teoria şi metodele fundamentale întrebuinţate în ştiinţe, nici raportată la cunoaşterea estetică şi afectivă teoretizată de gânditori ca Scheler, Cassirer ori Dufrenne, tot atât de vagă şi, în ultimă instanţă, inutilă experienţei comunicative trăite. E nevoie de o gândire nealterată de logica reducţionistă a ştiinţelor, aderentă la faza mitică a conceptelor, o gândire care, gândind, nu se raportează la sine ca expresie secundă a intelectului, ci rămâne în perimetrul inefabilităţii, între spus şi nespus, după expresia lui Gadamer (155, p.150).

Este şi motivul pentru care Heidegger a resimţit nevoia reîntoarcerii la conceptele gândirii clasice greceşti133, la pre

133 Nu e vorba doar de stadiul acumulării de către cuvinte a unui sens filosofic abstract, ci mai ales de matricea nominală a sensului lor concret, ceea ce Heidegger numea Urworte. Ethos, de pildă, însemna la origine, lăcaş, loc de locuire (vezi infra), iar ousia – proprietate agricol (155, p.144). Filosofia a operat în timp o destrucţie a sensurilor primare în

atici la Platon, dar şi la Aristotel, cel care operează cucutele

diferenţieri între noes/se\ aisthes/se], mai departe, – nocadrul gândirii propriu-zise, între nous (gândirea spirituală) 1 dianoia (gândirea discursivă). Mai mult, trebuie revenit la? l niuncţia techne-phronesis, în detrimentul expansiunii ex – fusiviste a lui episteme, adică la acea cunoaştere care reverberează în spiritul nostru în conjuncţie cu spiritul divin sau mai bine zis, în sânul acestuia. Există adevăruri pe care nu ni le putem apropia decât prin revelaţie. Renunţarea la ele ca fiind inoperante şi inadecvate existenţei umane ca atare (cea care se opune conceptului, în viziunea lui Heideg-ger) nu face decât să ne prelungească disperarea de a trăi într-o lume redusă la conjunctural, la facticitate, la tautologia propriilor noastre acţiuni şi concepte.

E adevărat că a insista exclusiv asupra acestor arhetipuri ale expresiei poate conduce conştiinţa fie la pericolul iraţionalismului parapsihologic (cel care confundă mitul cu paranormalul şi magia cu iluzionismul) de care e plină lumea nesubordonată unei culturi, fie la o nouă justificare noetică a beneficiul unei expresii teoretice abstracte, de unde necesitatea unei „de-structii a destrucţiei" (deconstrucţia univocităţii de sens, la Derrida), pentru „a permite unui concept să fie din nou vorbit în ţesătura unei limbi vii" (155, p.166). În acelaşi sens, se resimte nevoia reabilitării semantice a înseşi terminologiei filosofice originare – a lui Platon, de pildă, pe care, după expresia încă a lui Hegel, „mâini grosolane" au pângărit-o până! a „efectunoaştere de sine. În însemnările pe marginea unui dialog platonician (Cratylos), A. Pleşu observă că opacitatea comentatorilor acestui text spune ceva şi despre blocajul filologic de care se resimte, în genere, onr>entariul speculativ al textelor vechi, dar şi despre o anumită ruptură de fPff re 'nte e9 erea platoniciană a limbii şi gândirea lingvistică de azi" °3. p. 14). Asupra acestui aspect, mai ales a pulverizării semantice, în °Sofia modernă, a conceptelor ontos on, kosmos, paradeigma, ei kon cp vezi şi Al. Surdu, Introducere la dialogurile logice, în Platon, Opere, C (JJ Ed. St. şi Enc., 1989, p.8 sq. În mod similar trebuie abordată, preţuli V°m V9 c-ea? hermeneutica limbajului mito-folcloric ca matrice a mi

Vasile Avram nominalismului fad al scolasticii, cel care a făcut din unezeu un principiu abstract. Avântul extatic al gnozei trebuj" aplanat printr-o cunoaştere modelată de raţiune, dar nu în cadrele unei epistemologii ştiinţifice, ci mai degrabă urmare înţelesul conceptului de phronesis, înţelepciunea practică acumulată ca urmare a aplicării cunoaşterii la o conduită de existenţă. Trebuie, cu alte cuvinte, regăsită facultatea omului de a-şi asuma înţelepciunea, cum cerea Clement Alexandrinul, raţionalitatea pentru care nu există uitare (phroneseos de ouk eşti lethe, în definiţia lui Aristotel) echivalată deHeidegger cu conştiinţa însăşi şi valorizată de Gadamer în conjuncţia hermeneutică a vrea – a avea (155, p.20).

Eşecul integrării gnoseologiei ca epistemologie într-o prezumtivă teorie generală a cunoaşterii filosofice fundamentată pe transcendentalismul lui Kant – eşec survenit şi ca urmare a încercărilor zadarnice ale unor gânditori din epoca idealismului şi romantismului de a instaura o „fizică speculativă" – ne îndeamnă şi el să ne întoarcem privirea spre „naivitatea" gândirii antice dar, în prelungire conceptuală, şi a celei folclorice tradiţionale, care deţine în aceeaşi măsură un substrat de „lingvisticitate" mitică degradat pe parcursul timpului printr-o întrebuinţare abuzivă. Ea nu face o distincţie netă între fiinţă şi cunoaştere şi cu atât mai puţin între fiinţă şi fiinţare, Sein şi Dasein, operată de Heidegger pentru contracararea confuziilor la care a condus raţionalismul teologic al scolasticii identificând Fiinţa cu Dumnezeu. Dacă Dumnezeu rămâne dincolo de existenţă şi de cunoaştere (în temeiul apofatismului areopagitic), El nu e totuşi inaccesibil cunoaşterii trăite a omului, cum ar vrea să ne îndemne pe de o parte neoraţionalismul abstract şi pe de alta teoriile nihiliste post-metafizice din descendenţa lui Nietzsche.

Limbajul are, precum se ştie, o dublă funcţie: de comunicare cu alţii şi de comunicare de sine, adică o întemeiere în acelaşi timp ca semn şi ca valoare. El poate vehicula i".

rre Stinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

207

strict necesare nivelului social al existenţei, dar pol" momente

de meditaţie, în adâncul cel mai intim ale lui spre a sonda acolo, printr-o rostire tăcută, fundaibilă definire a propriei personalităţi Intro ului p a °t pentru o posibilă definire a propriei personalităţi. Într-o men j) a analiză pe temeiuri antropologice a identităţii exis-sen. je a membrilor unui trib indian din America de Sud – avaki – Pierre Clastres observă că, seara, lângă foc, hărbaţii intonează, fiecare în sine şi pentru sine, câte un cântec care se situează cu totul în afara limbajului comunicativ, care „suprimă universul social al semnelor pentru a permite ivirea sensului ca valoare absolută" (84, p.112). Ceea ce înseamnă – notează el în continuare – că „departe de orice exotism, discursul naiv al sălbaticilor ne obligă să observăm ceea ce doar poeţii şi gânditorii nu uită: că omului îi poate fi apropiat limbajul, că acesta nu este un simplu instrument şi că Occidentul modern a pierdut sensul valorii sale, datorită modului excesiv în care îl foloseşte" (84, p.113). Sau, cu cuvintele lui Gadamer: „drumul limbajului care nu se lasă redus la judecata enunţiativă şi la pretenţia de validitate obiectivă", care înglobează şi expresia poetică, discursurile religioase (vestirea, rugăciunea, omilia, sau binecuvântarea), „fabula" mitică, textul juridic şi „limbajul mai mult sau mai puţin bâlbâit al filosofiei" şi care ne deschide mereu spre ansamblul fiinţei (155, p.58 şi 62). Cântecul se structurează, la nivel individual, ca mit rostindu-se în adâncimea semnificaţiilor lui transconştiente, într-un limbaj întemeietor de fiinţă, şi nu e de mirare că din doinele noastre – fără de care nu poate fi imaginată rezistenţa comunităţii româneşti în faţa terorii istoriei (vezi Doina lui Eminescu şi Doina lui Coşbuc) – razbat tonalităţile ontologice ale sintagmei „cu cât cânt, atâta şanţ". Noţiunile de cântec, limbaj, mit, fiinţă se leagă într-o njeţură semantică în care cunoaşterea înseamnă identitate iar rostirea întemeiere de sine.

Ar trebui poate să medităm mai mult asupra interpretării datecunoaşte rii de către Sfinţii Părinţi, de exemplu asupunităţii complementare dintre logos şi psyche la Maxim turisitorul. Logosul, spune el, adică Raţiunea, Cuvântul divin (de esenţă masculină,

simbolizat prin preot ca substitut al L Hristos) se cunună cu psyche (entitate feminină); el intră „ca o lumină preacurată în suflet", aşa cum preotul intră într-o casă pentru a o curaţi, sau (minunată metaforă) cum se cuprinde „ulciorul-minte" în „vasul-trup" (233, p.124). Universul spune el mai departe, e o carte în care literele şi silabele sunt corpurile, iar cuvintele calităţile lor. Pe toate le conturează Cuvântul, care la rândul lui, e conturat de ele, deşi numai în înţelesul lui este, nu şi al lui ce este. Dacă Dumnezeu (să nu dezarmăm, putem înlocui tacit pe Dumnezeu cu Spiritul Absolut al lui Hegel) rămâne inaccesibil cunoaşterii noastre logice (abstracte), el ne este revelabil ca Logos creator şi legiuitor. Cu alte cuvinte, dacă avântul cunoaşterii noastre se loveşte de zidul facticităţii (de natura opacă a lucrurilor), el are deschis totuşi drumul intuiţiei (al lui nous), prin descifrarea sensului care leagă lucrurile între ele şi le transferă în Logos. Se rezolvă astfel şi contradicţia aparentă dintre theoria şi aisthesis, dintre cunoaşterea mediată prin gândire şi cea imediată (prin simţuri), după cum alături de noesis (cunoaşterea intuitivă) poate fi aşezată, fără a ne lovi de scrupule ştiinţifice, gnosis (cunoaşterea revelată).

Din păcate, limbajul argumentativ al teologiilor şi cel demonstrativ al matematicii şi al ştiinţelor empirice au înăbuşit auzul limbajului originar, cel care stă dincolo de cuvinte,! „1 ceea ce Gadamer numeşte „lingvist/citate", adică? °" tenţialitatea expresiei prelingvistice (155, p.42) şi se manifestă uneori ca limbă care ne vorbeşte (nu pe care o vorbim), în care locuim ca într-o casă (Heidegger), sau, după expresia lui Maxim Mărturisitorul, ca literele şi silabele în cuvânt-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

209

Itat nu numai „limba păsărilor", limba originară care, dădea nume lucrurilor întemeindu-le, ci şi limbajul V° tafor ic care recrea universul prin intermediul simbolurilor

* într-o „ghicitură", spune Maxim Mărturisitorul – 233, °87) limbajul lui Homer, al lui Hesiod şi al tuturor prede-Peson lor lor în tentativa de înţelegere a rosturilor lumii. De Cici şi rătăcirea unor gânditori postmodernişti porniţi în căutarea febrilă a unui sens

existenţial într-un trecut care nu le mai este propriu, ori într-un univers exotic pe care nu – înţeleg în natura lui134.

Poate însă că această matrice ontologică spre car & se îndreaptă nostalgia lui Jung şi a altor occidentali sătui de „minunatele realizări ale ştiinţei şi tehnicii" şi-ar mai putea, la o căutare adecvată, găsi temeiurile printre bălăriile gândirii mito-religioase atât de dispreţuită de către raţiune. Nu prin modelul „bunului sălbatic", întemeiat pe un schelet antropologic artificial de către Rousseau, şi poate că nici prin formulele extrem orientale de percepţie a divinului, integrate unor structuri mentale deosebite, totuşi, de ale europeanului crescut în spaţiul-timp al activismului istoric, ci în cadrele de manifestare ale creştinismului cosmic, prin care comunităţile tradiţionale sud-est europene au experimentat până de curând o condiţie umană subordonată unei etici a sacrului.

2.

Argumenta/ lingvisticii

Observându-se numeroasele similitudini de existenţă şi e Mentalitate între popoarele sud-estului european, ca şi ssemănările din structura limbilor, nu numai în fonetică şi orfologie, dar mai ales în frazeologie şi expresiile metafo

„A

„Ce – Sat să se ruineze casa care ne au clădit-o părinţii noştri şi cută Cm acum să penetrăm prin efracţie în palatele orientale necunos-16 Părinţilor noştri" (193, p.52).

210

Vasile Avramrice, s-a emis la un moment dat ipoteza că ele ar păstra $ fiul unui substrat lingvistic comun. Începând cu J.B. Kopjtg cel cu care polemiza – din spirit patriotic, dar şi dintr-o erogr de interpretare a istoriei – Petru Maior, şi sfârşind cu G. vye gând şi K. Sandfeld – acesta din urmă autor al unei cărţi jtulate chiar Lingvistica balcanică – s-a susţinut că e suficie» să înlocuieşti cuvintele dintr-o locuţiune albaneză cu cuvints bulgăreşti sau româneşti (după unii şi greceşti sau sârbeşti pentru ca s-o înţeleagă bulgarul şi românul – că am avea prin urmare „o singură formă lingvistică cu trei materiale

lingvistice diferite". Sextil Puşcariu, care trece în revistă aceste opinii (290, p.171 sq), respinge însă ideea unui substrat comun traco-iliric (dedus de către lingvişti prin metoda corn-l parativ-istorică la modă în secolul al XIX-lea), nu numai pentru că diferenţele dintre aceste limbi sunt mult mai nul meroase şi mai importante decât asemănările, ci şi pentru ca „cercetările de până acum n-au izbutit să dea la iveală niciun răsunet sigur al elementului autohton" (290, p.175), Similitudinile, pe care el nu le neagă, s-ar datora poziţiei geografice comune, condiţiilor istorice şi sociale asemănătoare, ca şi interinfluenţelor de mentalitate: „aceeaşi atmosfera locală, aceleaşi influenţe culturale, aceeaşi religie şi acelaşi folclor, dar mai ales aceeaşi structură socială", care au produs aceeaşi „imaginaţie lingvistică" (290, p.172). Ele sunt deci „fenomene de convergenţă, nu de filiaţiune" (290 p.173).

S. Puşcariu afişează acest scepticism din mai multe motive: mai întâi pentru că, după opinia lui, pecetea latină asupra limbii române e prea adâncă şi prea decisivă spre a lăsa loc şi pentru un substrat cât de cât semnificativ, apoi pent că – deşi recunoaşte o strânsă legătură între limbă şi ras* respectiv limbă şi naţiune – nu cutează a lua în considerare? relaţie transconştientă între ele (S. Puşcariu era, totuşi, cercetător trecut prin şcoala pozitivismului) şi, în fine.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 211

a rămas mult prea puţin material documentar din limba că ne jos noştri preromani (câteva nume de localităţi, de i-ane şi de plante, într-o transcriere aproximativă cu we greceşti sau latine şi o inscripţie pe inelul găsit la Eze-llte? pe care nimeni n-a izbutit încă s-o descifreze) pentru a putea trage o concluzie 35.

I. Rusu, care examinează dintr-o perspectivă lingvistica şi – etnogenetică prezenţa elementului autohton în limba română, respinge şi el – în consens cu Al. Graur şi alţii – integrarea limbii române într-o „uniune lingvistică balcanică", pe motivul că „această disciplină construită artificios, cu rezultate vagi, neconcludente, este de prea puţină utilitate în studiul capitolelor obscure ale istoriei şi limbii românului..." etc. (300, p.101). Rămânând şi el în limitele stricte ale documentelor lingvistice validate ştiinţific – după modelul stabilit

încă la mijlocul secolului trecut de către primul mare maestru al lingvisticii romanice, F. Diez136, nu se aventurează dincolo de identificarea a 160 – 170 de cuvinte de origine sigur autohtonă, din care circa 70 au corespondenţe în albaneză. Primul motiv este teama „ştiinţifică" de ridicol (nu o dată l.l. Rusu apostrofează drept „afirmaţii gratuite şi absurde" unele etimologii încercate de Haşdeu, N. Densuşianu, Schuchardt, Weigând, Bojan etc) dublată însă de eterna noastră teamă „patriotică": aceea de a nu da apă la moara lui Roesler. A afirma similitudini balcanice înseamnă, după criteriile „strict

E ca şi cum, printr-un cataclism, limba română ar dispărea şi nu s-ar Păstra decât un fragment dintr-o pagină de mers al trenurilor, cu numele localităţi: Feldioara, Bod, Braşov, Dârste, Timiş, Predeal, Azuga… Cum şi-ar putea face cineva o idee despre limba română din aceste nu-[Jjjn fără un sens precis şi fără rude în româneşte?" (290, p. 175)

După care „obiectivul cel mai înalt pe care îl dobândeşte un etimologist! kie". Şt iiţa de a fi purces ştiinţific; pentru certitudine absolută nu are o lezăşie, căci chiar o notiţă neînsemnată poate să-i smulgă de sub picio-are terenul câştigat cu multă trudă" (300, p.35) – 212

Vasile Avram ştiinţifice" ale lingviştilor (reduse în ultimă instanţă la stg. bilirea etimoanelor indubitabile şi la urmărirea itinerariii Or stufoase ale împrumuturilor încrucişate) a admite că românii au trăit cândva în comuniune cu bulgarii şi albanezii în sudul Dunării, de unde o parte a lor a năvălit peste ungurii autohtoni din Transilvania. Teamă nu mai puţin ridicolă, fireşte, decât a specialiştilor maghiari în eternă căutare de „jus primis ocupantis", din simplul motiv că realităţile transistorice ignoră pur şi simplu „principiul naţionalităţilor", în vogă începând cu sfârşitul secolului al XVIII-lea, după cum ignoră şi acribia ştiinţifică a închinătorilor la idolii reprezentaţi de documente.

Similitudinile lingvistice, ca şi similitudinile etnologice între comunităţile sud-estului european, trebuie explicate măcar în parte şi prin faptul că în acest spaţiu s-au păstrat, în ciuda numeroaselor

mişcări de populaţii în sus şi-n jos, elemente ale unei paradigme de mentalitate moştenite printr-un substrat mito-religios încă din Vechea Civilizaţie Europeană peste care şi-a pus mai apoi pecetea specifică indo-europenismul. Firește că nu putem fi atât de prompţi la somaţia tra-hanachiană a pozitivismului ştiinţific („mă rog dumitale, do-comentul!") 137, dar dacă s-ar găsi un cercetător care să îmbine (prin absurd, astăzi, când specializarea a învins definitiv enciclopedismul) istoria cu lingvistica, cu filosofia limbii şi cu autografia, probabil că dovezile n-ar întârzia să apară. Faptul însă că suntem preocupaţi a şti din ce în ce mai mult despre

137 Replica reală, des uzitată în sociologie, este: „pe baza cărei argumentări?" Ea apare repetat, de pildă, în Eseuri/e critice ale lui H.H. Stahl pe marginea scrierilor lui Blaga şi M. Eliade, pe care-i dojenește că în loc să coboare în realitate pentru „a afla legile dezvoltărilor sociale" îşi construiesc „lumi ad-hoc" (vezi, de pildă, p.176, unde apostrofa vizează identificarea de către M. Eliade a sacrului cu realul). Adevărul e că „terorismul materialist s-a înstăpânit într-atât asupra spiritelor, încât identificarea realului cu materialul a trecut ia starea de reflex speculativ" (49, p.199)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

213

din ce în ce mai puţin (un cercetător nu poate fi astăzi luat în os dacă nu e strict limitat la un domeniu) retează orice serativă de a găsi firele care să lege coordonatele unei recitaţi transistorice trăite de o populaţie prea puţin pătrunsă de conştiinţa că trebuie să lase dovezi ale stilului ei de existenţă pentru urmaşi. Tot ce putem face e să încercăm a sonda cu ajutorul intuiţiei şi a puţinelor documente ajunse până la noi dincolo de graniţele „hrisoviale" ale pozitivismului modern, cât mai aproape de ceea ce Noica numea, pe urmele metaforei filosofice ascunse în limba română, „sinea lucrurilor" 138.

Limba e, într-adevăr, primul mare document al unei comunităţi umane, inclusiv primul mare document etnologic, şi poate dezvălui o mulţime de date despre spiritualitatea purtătorilor săi, cu condiţia să nu fie examinată doar cu ochiul „sceptic rece" al lingvisticii istorice sau

geografice ci şi cu gândul deschis spre semnificaţia transconştientă a verbului. S. Puşcariu încerca – în ciuda prejudecăţilor ştiinţifice de care nu se putea delimita – să pătrundă în străfundurile unei realităţi unde limba se întâlneşte cu sânge/e şi cu pământul celor care o vorbesc. El admitea, pe urmele lui Meyer-Lubke, că grupele de limbi şi dialecte moderne comunică cu sisteme etnice din timpuri străvechi, chiar dacă nu se poate documenta o influenţă lingvistică directă a elementului autohton asupra lor. „Dacii, geţii şi tracii, spune el, şi-au pierdut limba, dar sângele lor curge mai departe în vinele celor ce azi stăpânesc ţările din sud-estul Europei" (290, p.166).

De fapt, „şi-au pierdut limba" este poate un mod impropriu de exprimare. O limbă nu se pierde ca o pungă de bani ori

138

Tot ce este îşi are sinea lui, chiar dincolo de om şi de creaţiile societăţii, şi te întrebi nu numai ce este un arbore ori un fir de păr în sinea lui, dar şi ce este soarele sau ce e un atom în sinea lui. Numai în sinea celor acute de om, în sinea unei mese sau în sinea unei maşini nu poţi căuta. Dar acestea reprezintă sine/e lărgit al omului" (249, p.16).

214

Vasile Avram ca un fular pe care ţi-l ia vântul. „N-aş cuteza să trag con. cluzia, mărturiseşte în altă parte S. Puşcariu, că la un individ sau la un neam pe cale de deznaţionalizare – şi deci având tot interesul să nu trădeze prin grai originea etnică străină – relictele substratului de limbă dispar cu desăvârşire" (290 p.168). Există în limbă, observă şi Th. Capidan într-un studiu consacrat bilingvismului, o putere a eredităţii pe baza căreia suntem îndreptăţiţi a presupune că „anumite particularităţi din limba noastră, care nu există în celelalte limbi romanice, însă se întâlnesc în limbile celorlalte popoare balcanice, care s-au dezvoltat pe acelaşi substrat traco-iliric, reprezintă efectul în pronunţare al unor tendinţe îndepărtate" (în Limbă şi cultură, Ed. Fundaţiei, Buc. 1943, p.82). Faptul că traco-dacii n-au fost exterminaţi în războaiele cu romanii ori cu alte popoare şi nici dislocaţi din spaţiul lor etnic poate fi susţinut astăzi cu prisosinţă chiar şi numai prin argumentul lingvisticii. Dacă până mai ieri tot ce nu era de origine

latină în limba română era pus în relaţie cu adstratul slav, grec, turc, maghiar etc. sau cu evoluţia internă a limbii (dicţionarele noastre nu îndrăznesc să noteze pentru etimologia cuvintelor de substrat decât „cf. albanezul…"), există acum argumente conform cărora limba română poate fi definită fără rezerve nu numai ca limbă romanică sau balcanică ci şi ca limbă indo-europeană care a păstrat în substrat elemente preţioase pentru istoria graiurilor vorbite în acest spaţiu înainte de romanizarea sau slavizarea popoarelor băştinaşe (VI. Georgiev, Lingvistica balcanică şi limba română, Ed. Did. şi Ped., Buc. 1968, p.13). Nu numai în lexic, unde cercetătorii A. Berinde şi S. Lugojan identifică, pe baza analogiei cu sanscrita, peste 2000 de cuvinte de origine traco-dacică păstrate în izvoare greceşti şi romane (vezi Contribuţii la cunoaşterea limbii dacilor, Ed. Facla, Tim. 1984), ci şi în fonetică (unde, între altele, tratamentul labiovelarelor indică cert o veche origine indo-europeană – cf. VI. Georgiev, op. cit., p.13 sq.) şi în

(articolul postpus, viitorul cu „a voi", exprimarea

Mai mult, avem acum la îndemână monumentalul reperto-lexical (aproximativ 12.000 de cuvinte intrări) întocmit de n n Botta printr-o stăruitoare investigaţie a straturilor adânci le limbilor greacă şi latină (Roma-Threicia, O încercare de \timologie a limbii române, Ed. Crater 1997), pe baza căruia autorul identifică tot atâtea etimoane daco-getice care, prin contaminare cu latina vulgară a timpului şi în conexiune cu dialectele arhaice ale limbii greceşti (în special cu cel dorian), stau la temelia unei prezumtive faze preromanice, cristalizate pe parcursul întregului mileniul î.Hr., a limbii române139. O simplă parcurgere a acestui inestimabil material documentar ne dezvăluie câte forme lingvistice puse de specialişti pe seama adstratului medieval al limbii române au corespondenţe aproape identice în idiomurile vorbite pe acest teritoriu cu mult înainte de cucerirea romană şi de invaziile popoarelor migratoare, determinându-ne totodată să ne întrebăm dacă nu cumva ar trebui reconsiderată măcar în parte ipoteza lui N. Densuşianu cu privire la

existenţa unei limbi protoromâne anterioare latinei literare clasice.

Firește, supozițiile pot fi contestate atâta vreme cât nu deținem o cunoaștere fluentă a limbii traco-dacilor (dacă nu cumva avem de-a face, conform opiniilor lui Pârvan şi Geor-9 iev, cu două popoare, respectiv cu două limbi diferite) şi cât

139 q o-ar cuveni, totuşi, ca acest fascinant repertoriu lingvistic şi semantic

ja beneficieze (asemeni celui mitologic al lui N. Densuşianu – vezi infra)

e o ediţie critică serioasă care să suplinească şi faptul că autorul n-a

Pucat (ori n-a crezut necesar) să redacteze un studiu introductiv prin care

a" Ş precizeze metoda şi itinerariile parcurse (mai ales cele vizându-loţia legilor fonetice, cheia oricărei abordări etimologice a limbii). Altfel dj va rămâne fără ecou în rândul specialiştilor dispuşi oricând să elimine căci a cerce-i" lingvistice ipotezele neargumentate pozitivist şi va ea Pe mâna protocroniştilor diletanţi.

216

Vasile Avram chiţibuşarii lingvisticii pot găsi oricând contraargumente în patrimoniul limbilor vii (mai uşor de manipulat pe traseele „ştiinţifice" ale difuziunii recente), dar asta nu înseamnă că nu ne putem raporta la o pecete stilistică originară care, în ciuda aluviunilor aleatorii, nu putea dispare fără urmă. Există în evoluţia oricărei limbi, spune Th. Capidan, un aspect static şi unul dinamic (op. cit., p.83). Primul îi asigură continuitatea cel de al doilea diferenţierea sau, după caz, integrarea într-un orizont cultural dominat de evenimentele istoriei. Veşmântul limbii se poate schimba, dar structura ei adâncă rămâne dependentă de orizontul mito-simbolic sub care, uneori în mod cu totul subconştient, pulsează spiritul.

Dacă le priveşti cu atenţie, cele 160 – 170 de cuvinte identificate de l.l. Rusu drept cert autohtone reflectă, într-o aproape miraculoasă simbioză a sensurilor, constituţia imaginarului religios indo-european ale cărui încrengături se întind şi se interferează cu filoane păstrate

din Vechea Cultură Europeană de la Gange până în Scandinavia. Iată doar câteva exemple care, legate într-o engramă semantică, acced spre porţile mitului: vatră (trimiţând spre rădăcina indo-europeană at (e) r, cu sensul de foc, abure e aue-l = a sufla, a bate (vântul), a exala; balaur e bhe/ = a se umfla, rotund; barză e bhereg = a sclipi, alburiu; droaie e dher = a ţine (strâns); genune e get –, guef = a înghiţi; ghionoaie e ghel = a striga, ţipa, zbiera; groapă e ghrebh = a zgâria, scurma, săpa; copile ken = pui de animal; leagăn e legh = a zăcea, a se aşeza, a sta întins; moş e me = a măsura, a socoti; & răbda e orbho = orfan, mic, obidit, slab, rob; pururea < p & = peste, dincolo, prin; ţarină e tel = şes, plan; întâmpla e top = a ajunge, a nimeri; cotropie trep = a călca, tropăi; un drea e uendh = a învârti, a stoarce, a răsuci, împleti; mOfă (şi amurg) < mer = a sclipi, licări, scânteia; mire e merio* om tânăr. Însuşi verbul a păstra este autohton, provenind

babil din rădăcina indo-europeană pak = a fixa, a întări Sop.118 sq.) –

Se p pot detecta, chiar şi dintr-o sumară analiză a acestor propuţin

termeni cu ascendenţă sigură într-o prezumtivă limbă doeuropeană comună, relaţiile transconştiente stabilite ptre nume, verbe şi calităţi, care converg într-un orizont mito-slmbolic specific unor comunităţi emolingvistice anterioare nivelului istoric: magia celor patru elemente; contrastele binare sus/ jos, mare/ mic, lumină/ întuneric etc; viziunea iniţiatică (elementele definind noţiuni cu sens de descensus adinferros şi regressus ad uterum); sacralitatea cuvântului; triada; orientarea axială pe verticalitatea uranic-chtonic etc.

Dar câte oare dintre cuvintele figurând în dicţionare cu etimologii conjuncturale sau sub sigla „etimologie necunoscută" vor fi răzbit prin timp dintr-o limbă încă mai veche decât a indo-europenilor, limbă vorbită de populaţia creatoare a superbei civilizaţii neolitice din acest spaţiu? Dovezi despre o astfel de filiaţiune nu avem de niciun fel

şi nici nu putem presupune o limbă comună unitară pentru popoare răspândite pe o arie atât de vastă (de altfel, s-a renunţat din aceleaşi motive chiar şi la ideea reconstituirii unei limbi indo-europene comune, la care visau spre mijlocul secolului trecut JFranz Bopp şi urmaşii lui), cu toate că unii cercetători încearcă identificarea similitudinilor dintre unii termeni româneşti şi termeni aparţinând unor limbi cu ascendenţă prearică: basca, irlandeza, kartvela, abhaza etc.

V. Kernbach, de pildă – care separă, pe baza unor dovezi storice, triburile dace (cu ascendenţe prearice) de cele geto-trace (de origine indo-europeană) – după ce semnalează câteva stranii potriviri de formă şi sens între cuvinte româneşti şi etrusce (urma = fluviu, care ar fi derivat etnonimul rumân = om de la Dunăre, toponimul llva = Elba şi Omu, enumire a mai multor piscuri din Carpaţi, care ar putea proen> de la etruscul omu' = mag), dă o listă de termeni kartveli

218

Vasile Avram în vizibilă relaţie morfologică şi semantică cu unii rămânea/i (flacără) şi alimori (văpaie, fum), în corespondenţa c' Alimori (ritualul ignic); aho (a defrişa, a desţeleni) corespon dent interjecţiei din Pluguşor; bala (broască ţestoasă) balaur; buri (ceaţă) – bură; piso – pisică; prefixul gata (con, punând verbe cu sensul de a sfârşi, a îndeplini). Unele dintre acestea se regăsesc şi în limba bascilor: gogo (în kartvelâcu înţelesul de fată, slujnică, iar în bască de spirit, ambele detectabile în limba română: gogă, gogoriţă, gogoman etc; e/ora (cocoşel, în bască chori = pasăre) – rom. cioară (cf. Ţ albanezul soire); mosene (locuitor) – moş; nana (bunică, măicuţă) şi nan/nani (legănarea pruncului); hota (ucidere) şi mhoţi (distrugător, hoţ); ţurţuri (picătură scursă); ţ/ba (câine lăţos); tamada (staroste) – tămădui (cu sensul iniţial de a ajuta) şi toponimul Tămădău etc. etc (201, p.11 sq.).

Toate acestea, adăugate unor corespondenţe mitice şi etnografice, ar putea fi indicii dacă nu ale unei descendenţe comune ori ale unei convieţuiri istorice, cel puţin ale unor relaţii strânse între populaţia neolitică din spaţiul carpato-balcanic şi populaţiile

caucaziene, poate şi cele uralo-altice, cum sunt de părere şi alţi cercetători, între care Ginzburg sau Charachidze (166; 81). Depărtarea dintre aceste spaţii, pe care noi, astăzi, parcurgându-le cu avionul sau cu maşina, le considerăm imposibil de străbătut pe jos sau călare, era pentru cei vechi relativizată şi integrată, aşa cum am arătat, în condiţia drumului, cu toate conotaţiile simbolice ale cuvântului. Acesta, drumul (ipostaziat în conceptele de cale şi cărare, analizate etnologic de S. Puşcariu în relaţie cu a merge e lat. mergere = a cufunda şi a pleca e plicare s-a îndoi (290, p.319) a fost şi pentru români nu numai un factor destinai care i-a menţinut mereu în relaţie unii cu alţii şi Le-a conservat limba, datinile, obiceiurile şi riturile într-o structură unitară care, nu în puţine cazuri, uimeşte sau derutează pozitivismul istoric, ci şi un mijloc de comunicare

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

219

neamuri mai îndepărtate sau mai apropiate. „La poca al nostru, observă S. Puşcariu, distanţele nu con-Poară Comunicaţia nu presupune numaidecât şosele bine – ţinute" (290, P-215); strămoşii noştri „aveau vreme" să 'ni" bată distanţe mari prin locuri puţin umblate, căci pentru careu boi ori pentru mersul pe jos, timpul şi felul drumului nu contează.

Legăturile permanente dintre o zonă şi alta explică şi faptul că daco-româna n-a format dialecte despărţitoare ale grupelor etnice, asemeni limbilor romanice apusene140 şi că părăsirea Daciei de către armata şi administraţia romană a contribuit, în aparenţă paradoxal, la menţinerea latinităţii şi unităţii limbii. Se ştie că, după plecarea romanilor, în Dacia, ca şi în Galia, în Africa sau în Britania, a avut loc o renaştere a particularismului provincial, a vechiului spirit local dacic, care a luat, spune Gh. Brătianu, „forma neobişnuită a unei recrudescenţe a păgânismului" (57, p.128). Chiar dacă nu de o „recrudescenţă" poate fi vorba, ci de o continuitate intensificată a vechilor rituri pe cale de a-şi creştina semnificaţiile, aşa cum am arătat, se cuvine a sublinia ideea că, eliberaţi de sub organizarea imperială, daco-romanii rămaşi în fosta provincie au respirat uşuraţi nu doar

pentru că scăpau de abuzurile fiscului, ci şi pentru că puteau să-şi dezvolte în voie datinile moştenite din străbuni. Chiar dacă, prin consolidarea creştinismului, românii au stat, în evul mediu timpuriu, sub afluenţa şi uneori chiar sub autoritatea politico-religioasă a Bizanţului141, cultul religios şi mai ales sistemul ritualic adi

140 ry ison ce aparspune Puşcariu, în arii cu centre de gravitaţie urbane «ţ P-216)

Ro reza stăruinţei în Evul Mediu a ideii de legitimitate a împăratului Noii

Nob asupra căpeteniilor politice nord-dunărene apare limpede în cronica nurn U non în a regelui Bela, în care ducele bihorean Menumorut eSte pe bazileul bizantin «stăpânul meu, împăratul din Constantinopol

220

Vasile Avram accent a continuat să fie marcat de gândirea simbolică generatoare a creştinismului cosmic.

E suficient să examinăm iarăşi genealogia de sens unor cuvinte moştenite din latină sau din substratul autohton (care, la rândul lor, ar putea avea un protostrat originar ne dentiţicabil la nivelul documentelor dar lesne de presupys dacă ţinem seamă de originea comună a vorbitorilor) pentru a trage concluzii importante privitoare nu doar la condiţiile de viaţă, stilul, temperamentul sau caracterul membrilor societăţii tradiţionale româneşti, ci şi la concepţiile lor despre lume şi viaţă, la structura simbolurilor şi a riturilor, la configuraţia sistemului de relaţii între pământ şi cer. Faptul că latinescul terra a căpătat înţelesul de ţară (spre deosebire de celelalte limbi romanice, în care a rămas cu înţelesul de pământ) e prin el însuşi o atestare a unei relaţii cultural-afective (configurată şi de preferinţa pentru unele variante diminutivale, familiare, ale cuvintelor – ca de pildă mammaţ tata\n loc de clasicele materşi pater ale celorlalte limbi romanice) între comunitatea etnică şi spaţiul pe care-l locuieşte, după cum faptul că pentru pământ a fost preferat latinescul pavimentum e o ilustrare a unui anume raport geostrategic între om şi loc. Pentru a defini explozia sacrului în profan avem cuvântul sărbătoare (din lat.

senzare), ia pentru ridicarea din mormânt a Mântuitorului pe cel de înviere, spre deosebire de alte limbi în care denumirile acestor taine cosmice sunt reduse la simple translaţii exoterice între concept şi fenomen, fie el şi supranatural. Nu e întâmplător, de asemenea, faptul că anima, cu înţelesul de suflu, suflare, suflet, a evoluat în limba română spre sensu1 de inimă. El probează o veritabilă osatură mito-religioasă a relaţiei dintre centrul energetic al corpului uman compus d (l

(sed temen modo per graţiam domini mei imperatoris Constantino, Nemo potest auffere de manibus /7 je/s)»" (57, p.210)

rre Ştinisrmil cosmic – o paradigmă pierdută?

221

suflet şi o realitate transtemporală, confirmată şi de fă românescul /urne e derivat din lumen – lumină şi nu fapt foarte realul şi exactul mundus, d'Coroborând conservatorismul şi, pe de altă parte, ţionismul imbij roşe în raport cu limbile surori (inelu – n°Vinodul de selecţie a împrumuturilor din alte limbi) e impo-S bil să nu observăm înclinaţia populaţiei din spaţiul carpatic S re o geometrie a spiritului care transcende simpla con-\incţie raţională dintre loc, timp şi cauzalitate, chiar dacă le-qile lingvistice au acţionat şi aici la fel ca în alte părţi ale spaţiului romanic.

3. Vechea Civilizaţie Europeană

Spaţiul românesc a fost locuit în răstimpuri de o aceeaşi populaţie care s-a raportat mereu la aceeaşi paradigmă arhetipală a sacrului, indiferent dacă mileniile scurse de la primele ei atestări până astăzi au modificat sau nu tipologia rasială a membrilor săi ori structura morfologică a miturilor. De altfel, istoricii şi arheologii sunt astăzi unanimi în a recunoaşte continuitatea neîntreruptă de locuire a acestui teritoriu – nu există hiatusuri semnificative în succesiunea documentelor arheologice scoase la iveală de-a lungul timpului – chiar dacă dintre preocupările lor lipseşte uneori cea privitoare la continuitatea ideaticii şi a imaginarului religios. Pentru a identifica şi interpreta elementele de continuitate în plenitudinea semnificaţiilor lor este nevoie, cum spuneam, de curajul" generalizărilor, de

conturarea unor imagini de ansamblu care „să se ridice deasupra actelor de cultură spirituală văzute izolat, a dovezilor istorice şi arheologice cunoscute, descrise, interpretate şi reluate în fel şi chip" (27, p.

de completarea documentelor pozitive cu argumente an-roPpigice şi etnologice bazate pe o bună stăpânire a relaţiei

„I-istorie. Se ştie astăzi că puţinătatea sau absenţa cvasi

totală a atestărilor istorice nu este o dovadă a inexistem unui eveniment sau fenomen, cum s-a încercat de atâtea a se interpreta de pildă lunga tăcere a actelor scrise privire la teritoriul românesc în mileniul migraţiilor. Aşa am arătat, populaţia daco-romană şi apoi românească $ aici trăia oarecum în afara istoriei, aşa încât cronicarii epoc aveau puţine motive a se interesa de ea142.

Cum se explică din punct de vedere antropologic conţinuitatea de locuire şi civilizaţie a acestui spaţiu ne-o spune chiar logica istoriei, cu condiţia ca ea să fie judicios interpretată. Precum se ştie, în jurul anului 8.000 Î.H., odată cu sfârşitul glaciaţiunii, societatea paleolitică din Europa se destramă. Triburile de vânători-culegători se îndreaptă spre nord în urmărirea turmelor de reni şi a celorlalte animale care seam prăştie în spaţiul larg deschis de topirea gheţarilor şi se stabilesc în cele din urmă pe malurile unor lacuri sau pe litoraluri, pentru a trăi mai ales din pescuit. Odată cu această amplă migraţie încetează şi splendidele creaţii artistico-religioase atestate în peşterile din Vestul Europei143. Oamenii

142 Argumentul a silentio nu se justifică, de altfel, nici în alte împrejurări în care istoricii occidentali îl folosesc pentru a concluziona că un anume neveniment sau fenomen nu a existat. Faptul, de pildă, că obştile săteşti nu sunt bogat atestate de documente scrise nu este, ne asigură H.H. Stahl, o dovadă că ele n-au funcţionat ca o instituţie aproape generală de stăpânire şi exploatare a resurselor agricole (311, p. 6). În mod similar, până la scoaterea de sub cenuşă a oraşului Pompei, spune M. Bâr-bulescu, s-a susţinut că romanii nu aveau

pictură, pentru că nicio descoperire arheologică şi niciun document nu o atestase (27, p. 10). Am putea oare trage concluzia, se întreabă pe bună dreptate unii istorici, că absenţa atestării românilor în Evul Mediu la nord de Dunăre (argumentul maghiar), sau la sud (argumentul bulgar sau sârbesc), este o dovadă a faptului că au născut ca o generaţie spontanee, că au căzut din cer ori au venit din fundul iadului? (57, p. 185; 290, p. 324).

143 Cele descoperite pe pereţii unor stânci din Sierra Morena sau pe galet» din peştera de la Marş d'Azil, pictate ulterior, sunt figuri antropomorfe?

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

223

vor fi continuat să trăiască pe aceste locuri au căzut se pare, nostalgiei unui paradis pierdut şi au încetat creeze, dedicându-se unui cult al strămoşilor similar cu cel al populaţiilor australiene în miturile cărora ta de aur era închipuită ca un paradis al vânătorii şi getaţiei (132, l, p.31).

Înfloreşte, în schimb, un mileniu mai târziu, în sud-estul Europei, o civilizaţie neolitică surprinzător de bogată, ale cărei nuclee simbolice se vor păstra peste vreme până în zilele noastre, în ciuda numeroaselor variaţii istorice la care au fost supuse între timp populaţiile acestui spaţiu. Greu de spus dacă purtătorii acestei civilizaţii sunt urmaşii triburilor paleolitice care au lăsat urme şi în această zonă ori provin din migraţii din alte spaţii, poate din cel est-mediteranian unde tocmai se desăvârşea, concomitent, tranziţia spre o societate agricolă şi sedentară144. Indiferent de răspuns, teriomorfe – mai ales cerbi şi mufloni – reduse la câteva linii şi semne rudimentare – panglici şerpuitoare, cercuri, puncte, sori (132, 1, p.32)

144 Numeroşi cercetători, mai ales din rândul lingviştilor, susţin ideea unei ascendenţe neolitice a populaţiilor indo-europene în acest spaţiu (unii reiau argumentele identificării patriei lor primitive în chiar nord-vestul Mării Negre). Vezi, între alţii, Ariton Vraciu, Limba daco-geţilor, Ed. Facla, Timişoara, 1980; Berinde, Lugojan, op. cit.; VI. Georgiev, op. cit. Cf. şi N. Densuşianu (107) care argumentează o

imigraţie neolitică, în trei valuri, a pelasgilor civilizatori în acest spaţiu. Ipoteza însă nu rezistă, după opinia noastră, în faţa documentelor arheologice care atestă masivele pătrunderi dinspre est ale purtătorilor civilizaţiei kurganelor (vezi 164 şi 165). Cu atât mai puţin rezistă – aşa cum vom arăta mai departe – probei logico-documentare puerila aserţiune a lui A. Vraciu: „Dacă în Dacia ar fi existat vreo populaţie neindo – (preindo) europeană, apoi atunci ar fi trebuit să vem niscaiva urme ale dăinuirii ei (de pildă în toponimie sau macrohi-dronimie). Or, asemenea relicve n-au fost încă identificate. În al doilea rând, o populaţie nou venită nu ar fi putut asimila şi impune într-un timp fţâţ de scurt (în perioada de tranziţie de la neolitic la epoca bronzului!) burilor indigene din Dacia, de structură neindo – (preindo) europeană Wacă admitem această ipoteză), limba şi modul de viaţă, cultura materială

224

Vasile Avram descoperirile arheologice atestă că această cultură est profund originală şi, în ciuda variaţiilor zonale, unitară § Marea Egee până în Slovacia, sudul Poloniei şi vestul Ucrainei, în toată perioada marcată de începutul neoliticulu (circa 7.000 î.Hr.) şi cele trei valuri ale invaziei indo-europene Ea se caracterizează printr-o organizare socială matrifocală printr-o economie de tip rural bazată pe cultivarea cerealelor (grâu şi orz îndeosebi) şi creşterea animalelor (oi, capre porci, vite cornute), pe prelucrarea obiectelor din lemn, os argilă, piatră, marmură, cupru şi aur, pe relaţii comerciale pe uscat şi pe mare, iar în plan mito-religios prin cultul unei Mari Zeiţe identificate sub diferite epifanii zoomorfe sau antropomorfe.

Surprinde mai ales longevitatea acestei civilizaţii sedentare, paşnice şi relativ egal distribuite pe o vastă arie geografică. În timp, sunt detectabile „doar câteva schimbări minor graduale pe durata a aproape patru milenii" spune M. Gimbutas (164), iar în spaţiu obiecte, credinţe şi creaţii comune au fost identificate la distanţe de peste 600 km, între Tisa-Szegvar şi estul Moldovei. Conţinutul ei bogat în simboluri fundamentale, resursele creatoare în paradigma miturilor originare şi, nu în ultimul rând, imaginarul artistic caracterizat

printr-o tendinţă de abstractizare, de stilizare şi de transfigurare a înfăţişărilor lumii înconjurătoare creează impresia că relaţia om-cosmos-divinitate era proiectată în spaţiu şi timp ca o imensă metaforă revelatorie, cum ar spune L. Blaga. Nu e vorba, cum s-a crezut până de curând, specifică indo-europenilor" (op. cit., p.60). Mai întâi că nimeni nu poate documenta etimologia sigură a unor toponime şi hidronime (s-a dovedit între timp că multe dintre acestea, considerate de origine slavă, nu sunt decât deformări sau decalcuri ale unor vechi denumiri autohtone – vezi argumentele şi bibliografia la Berinde-Lugojan, op. cit.); cât priveşte timp" 1 necesar unei asimilări culturale, argumentul romanizării relativ rapide a Daciei retează orice alte speculaţii.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 225

tânqăcie în redarea figurii umane sau de o inaptitudine de o mpoziţ a plastică, ci de o voită reducţie a formelor şi în scopul punerii în evidenţă a trăsăturilor esenţiale! jee a e unul olDiect sau fenomen, în genul sculpturilor „rîncuşi sau H. Moore. Figurinele de Vinea, de pildă, IUI rezintă imagini indeterminate şi ambigui, un fel de sim a om-pasăre înfăţişată ca o „stenografie sculpturală", um spune M. Gimbutas. Viziunea naivă şi candidă, profund metaforică asupra lumii (spre deosebire de reprezentările plastice aproape contemporane de la Qatal-Huyuk, unde predomină tratarea naturalistă a simbolisticii mitice), determină mai degrabă „raporturi conceptuale decât spaţial concrete între figuri" (148, p.156).

Maniera tratării se va transmite, de altfel, şi în epocile următoare, în creaţia daco-geţilor, unde predomină o anume formă de aniconism care va avea drept consecinţă limitarea motivelor decorative la câteva efigii, ca şi în cea a Daciei romane unde „mai mult decât în alte provincii ale imperiului, este evidentă tendinţa de schematizare, de geometrâzare a figurilor şi de abstractizare a compoziţiilor" (148, p.156) – caracteristici specifice, precum se ştie, şi creaţiei plastice ţărăneşti. Abundă, de pildă, formele plastice sugerând unduirea: benzi desenate, spirale, meandre, torente (gândul ne duce iarăşi spre ritmurile deal-vale ale „spaţiului mioritic" descris de Blaga),

explicate de M. Gimbutas ca efecte ale unei viziuni religioase asupra lumii marcată de vălurirea apei, e mişcarea sinuoasă a şarpelui sau de dansu! păsărilor de Pă) şi nu – cum susţine Chikalenko – de „dansul mâinii cu alta pe o suprafaţă netedă" unde ritmul şi simetria ar exista n forme pure, fără nicio intenţie şi nicio idee prealabilă (165, p.135) 145.

pre. „ mP a dăinuit ideea că arta s-a născut „în procesul muncii", ca ex-te spontană şi inconştientă a unui ritm productiv – ritmul recoltării ore

226

Vasile Avram

Documentele arheologice ale acestei civilizaţii nu contnesc să apară în siturile şi depozitele distribuite de M. q – butaş în cinci arii geografice şi stilistice: Aria egeeană central balcanică (culturile Proto-Sesklo, Starcevo-Criş t pentru chalcolitic, Vinea-Turdaş), Aria adriatică (complet Impresso din vestul fostei Iugoslavii, vestul Greciei şi nordul Italiei, urmat de perioadele Scaloria, Serra d'Alto şi.com. plexul Danilo), Bazinul Dunării de Mijloc (Ceramica Liniara ţin convergenţă succesională, complexele Lengyel, Tră a! Polgar, Petreşti), Aria est-balcanică (cele şase perioade ale complexului Karanovo, culturile Boian, Gumelniţa şi Hamangia) şi Aria Moldova-Vestul Ucrainei (cultura Nistru-Bug şi, mai apoi, cultura Cucuteni-Tripolie – 164, p.19 sq.). Ele cuprind vestigiile unor aşezări stabile, uneori organizate urban, precum şi sanctuare, temple, altare, vase ritualice, obiecte sacrificiale, figurine de o uimitoare diversitate morfologică şi simbolică, măşti, picturi, reliefuri şi incizii murale şi chiar câteva tăbliţe de ceramică ce sugerează existenţa aici, cu două milenii înainte de Sumer, a unei forme de scriere.

Moştenirile referitoare la tema noastră ale acestei civilizaţii constau în reprezentările unei religiozităţi cosmice reflectată de construcţia sanctuarelor (model exemplar e cel de la Căscioarele), de întruchipările unei divinităţi feminine adorate ca mamă, fecioară şi spirit al universului, de motivele zului, ritmul tăierii unui copac din pădure, ritmul brâglelor şi iţelor de & războiul de ţesut etc. – ori a pornirii naturale spre mimesis, dar o cercetare mai atentă atestă faptul

că şi creaţia artistică, asemeni, de altfel, tuturor manifestărilor omului în lume, este un produs al imaginarului religios (veZI infra). Raportul de adevăr, pe care-l reclamase şi Platon condamnând arta care în vremea sa decăzuse dinspre principiul Binelui – al utilului – SPE iluzie, patetism teatral şi plăcere gratuită, presupune o racordare a art Stului la planul divinului – la orizontul Formelor pure – act prin care „să pu", fiice plăcerea şi să o înlocuiască prin surprinderea intelectuală a esenţe O (38, p.42).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

227

ative arhetipale (crucea, spirala, meandrul, cercul, pasau rombul), de simbolistica puterilor regenerative şi fundatoare (oul, vulva, sămânţa, luna, soarele), de vizife° a geometrică asupra lumii şi de contrastele binare sus-Upe masculin-feminin, mare-mic, cald-rece, aproape-departe °te figurate în registre plastice amplu desfăşurate în spaţiu. Qjudat e că până de curând această originală cultură, mult superioară elaborărilor ulterioare, din epoca bronzului, a fost aproape complet ignorată de către specialişti. Motivul atârnă nu numai de puţinătatea şi „opacitatea" documentelor, ci şi de prudenţa excesivă a istoricilor şi arheologilor în a se pronunţa cu privire la autenticitatea şi originalitatea acestora. M. Eliade atrage atenţia că „grandioasa spiritualitate neolitică nu e transparentă prin documentaţia de care dispunem", iar textele care o descriu mai târziu, unele mai aproape de zilele noastre decât de începuturile neoliticului fixate în urmă cu opt sau nouă milenii, aparţin deja unor formule religioase elaborate teologic sau mitologic „în solidaritate cu metalurgia, cu civilizaţia urbană, cu regalitatea şi cu un corp sacerdotal organizat", pentru care epocile anterioare nu sunt decât „amintirea aproximativă a unor creaţii religioase imemoriale, devenite desuete sau pe jumătate uitate" (132, l, p.52 – 53). Obişnuinţa cercetătorilor de a situa rădăcinile civilizaţiei europene exclusiv în sinteza greco-romană atestată abundent de documente sigure, a întârziat şi ea verdictul ştiinţific. Când, în 1930, prof. M. Vasic comunica, în Ilustratedlondon Nbws, rezultatele săpăturilor extraordinarei movile de la V'nea, uimit

probabil de bogata semnificaţie culturală şi de calitatea artistică a tezaurelor, nu îndrăznea să o considere jjMel decât ca un „centru al civilizaţiei egeene din mileniul ” H”. (165, p.28). Populaţia neolitică, descrisă până atunci ca inapoiată, stagnantă, incapabilă de creativitate sau de autonomie culturală, nu putea, credea el, deţine asemenea valori. A trebuit să vină metoda datării cu Carbon 14 pentru ea.

228

Vasile Avram după îndelungi experimente, evaluări şi reevaluări să 5. dovedească, totuşi, că depozitul precede cu câteva bun milenii civilizaţia greacă clasică.

4. Simboluri cosmice în neolitic

De interes pentru cercetarea noastră sunt mai ales veş. tigiile care mărturisesc despre existenţa în neolitic a unor imagini, motive, simboluri, credinţe, datini, rituri sau practici magico-religioase păstrate în ritualica şi în cultura folclorică românească până astăzi. Oricât de incredibil ar părea pentru pozitivismul istoric, cei ce cunosc satul românesc tradiţional de la sursă ştiu că nimic nu s-a schimbat în esenţa lui autentică vreme de şapte sau opt milenii. Aceeaşi arhitectură a locuinţei, acelaşi mobilier, aceeaşi vestimentaţie, aceleaşi ocupaţii, acelaşi stil existenţial, aceleaşi credinţe despre spaţiu şi timp, aceeaşi imagine a universului, aceleaşi mituri de origine şi de întemeiere, chiar dacă modificările de paradigmă produse pe parcursul timpului au atras după ele resemnificarea unor simboluri şi, în foarte multe cazuri, pierderea sensurilor originare, mitico-magice, ale unor datini şi obiceiuri. Avem acum din ce în ce mai multe dovezi că viziunea cosmică specifică societăţii tradiţionale era amplu reprezentată în ornamentica neolitică prezentă pe pereţii unor sanctuare, pe altare, pe vase de cult sau pe suprafeţele unor figurine antropomorfe sau zoomorfe cu vădite funcţii ritualice.

Ca să dăm un prim exemplu, un vas de ceramică descoperit la Bileze Zlote (vestul Ucrainei), aparţinând culturii Cu-cuteni, este decorat în felul următor: la mijloc o cruce cu extremităţile rotunjite, expresie a orientării spre cele patru puncte cardinale – cele patru colţuri ale lumii – dar poate şi a celor patru elemente aşezate sub

semnul tetradei, care va juca un rol esenţial în elaborările mito-simbolice de mai târ Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

229

Fa este flancată de siluetele mult schematizate a doua J oare, epifanii ale Marii Zeiţe, care se rotesc în jurul acei centru ordonator al spaţiului şi timpului, sugerând căcarea celor două emisfere, celestă şi telurică, în jurul axei unii între ele clou-Perecni ale semilunii aşezate în opoziţie mplementară: din nou tetrada, structurată de această dată dubla binaritate şi pe succesiunea fazelor lunii. Undeva în spaţiu, desenat ca de obicei în negru, apare câinele cosmic însoţitor şi gardian al Marii Zeiţe, preluat mai târziu, precum se ştie, de către Hecate, cu aceleaşi funcţii nictomorfe. În tine, lipite de circumferinţa cercului, câteva crisalide (sau omizi) simbolizând renaşterea perpetuă a vieţii şi a lumii din haos.

Suntem în prezenţa unei sfere cosmice de amplă cuprindere mitologică, cu nimic mai prejos, în ce priveşte rigoarea viziunii metaforice şi profunzimea semnificaţiilor, decât marile elaborări religioase de mai târziu. Lumea se naşte şi fiinţează într-o continuă rotire organizată în jurul unui centru cruciform (precum se ştie, în credinţa folclorică crucea este preexistentă Creaţiei), însufleţită de marile simboluri cosmice ale duratei, regenerării şi unităţii primordiale, vegheată de o divinitate care, după împrejurări, poate lua chip antropomorf, zoomorf şi mai ales avimorf (Pasărea Cosmică), oscilând permanent între mister şi revelare, cum ar spune Lucian Blaga.

Aceeaşi reprezentare a condensării materiei în jurul unui nucleu o regăsim pe farfuriile pictate în grafit de la Tangâru (rotirea cosmică în jurul crucii ori a spiralei), ori pe alte vase de cult de la Cucuteni unde crucea, oul, germenele, semilur>a, câinele şi şarpele cosmic stau într-o strânsă unitate dinamică. Şi mai ilustrativ este poate un altar în formă de trunchi de piramidă din cultura Tisa, care are faţada împărţită în două registre separate de o bandă meandrică. În registrul de jos, un chip (o mască) feminin înscris într-un triunghi, iar

Vasile Avram pe cele două laturi câteva benzi triadice orizontale. În acea context de semnificaţii putem fixa macheta templului de \ Vădastra, decorată cu meandre în dispunere labirintică având în centru o poartă simbolică, iar în partea de sus 5 te va şiraguri de mărgele marcând gâtul şi pieptul Marii Zei (6 sau un vas ceramic de la Traian, pictat în registrul superior cu meandre, iar în cel inferior cu triunghiuri şi dreptunghiuri înscrise în cerc, în mijlocul cărora veghează profilul Marii Zeiţe cu trupul sub formă de clepsidră.

Alte motive ornamentale istorisesc în imagini mitul cosmogonic: lumea s-a născut dintr-un ou cosmic depus de Marea Zeiţă Pasăre (echivalentă cu Noaptea – Nix – din mitologiile ulterioare ale orfismului), un ou care s-a rupt în două, formând emisfera de sus (Cerul – Uranus) şi emisfera de jos (Pământul – Gaia). Numeroase figurine de zeiţe cu cap de pasăre şi trup de femeie, înfăţişate de obicei într-o poziţie gata să-şi ia zborul, poartă în interiorul bazinului oul cosmic (ele nu sunt deci steatopige, precum figurinele din paleolitic, ci întruchipări plastice ale mitului genezei). Uneori oul are în interior şi germenele fecundator sub formă de punct sau de păstaie. Structura ovoidală e însă sugerată şi de plastica unor vase de ceramică, îndeosebi de diferitele variante de askos, pe care le regăsim aidoma şi în ceramica tradiţională sud-est-europeană (e destul să amintim olul în care se duce apă la câmp, modelat în formă ovoidală, cu gât şi gură de pasăre, înăuntrul căruia zornăie una, două sau mai multe bile de ceramică, adică germenele vieţii), ca şi de straniile pietre de râu sculptate de la Lepenski-Vir: figuri compozite ou-peşte-om, unele incizate şi cu o imensă vulvă.

Pasărea este cu siguranţă principala epifanie a Marii Zeiţe din neolitic. Ea are, precum vom vedea, corespondenţe în numeroase mituri, legende, basme, colinde şi credinţe din repertoriul comunităţii tradiţionale, iar sub chipul Păsării Măiestre a fost transpusă în mai multe variante sculpturale şi de

Interpret al miturilor neolitice, Constantini Ea stăpâneşte deopotrivă împărăţia de jos (vasta a apelor fertilizatoare şi a ogoarelor) şi împărăţia de (lăcaşul ei transcendent se află dincolo de nori), Shi nicul şi uranicul, viaţa şi moartea. Ea e când pasăre de a – cocor, cormoran, raţă, barză etc. – când pasăre de pte. cucuvea sau bufniţă – cumulând prolificele arhetipuri

Te zborului (desprinderea liberă de contingenţă) şi sufletului

(rtea în om care, în momentul morţii, se desprinde de trup şi pleacă sub formă de pasăre spre lumea de dincolo).

Uneori imaginea păsării se confundă cu cea a şarpelui146, un alt simbol extrem de fertil, prezent din abundenţă şi în repertoriul mito-folcloric european. Reprezentat în ornamentica neolitică fie sub formă figurativă, fie prin motivul spiralei, el simbolizează fără îndoială încă de pe atunci cele patru elemente-stihii ale naturii: trăieşte deopotrivă în pământ şi în apă, limba lui conţine focul-venin, iar ca balaur aducător de ploaie zboară prin aer, uneori sub forma unui nor negru strunit de solomonar. El reprezintă deopotrivă natura haotică şi cosmotică a lumii, moartea şi învierea, transfigurarea şi perenitatea (prin capacitatea de a-şi schimba pielea), raţiunea supraumană (cunoaşterea binelui şi a răului, cu trimitere clară la ceea ce va fi şarpele ispititor al perechii primordiale din Paradis) şi obscuritatea infernală (ca monstru ophidian). El este deţinător al limbii primordiale, cunoscător al secretelor universului şi al puterilor plantelor de leac. Ca şi pasărea mitică, e considerat până astăzi ocrotitor al funcţiilor domestice (şarpele casei), fiind în acelaşi timp şi simbol al devenirii (spirala, unduirea, ciclicitatea – şarpele ouroboros), a fecundităţii şi al înţelepciunii („înţelepţi ca şerpii şi blânzi

Ut.

„Marea Zeiţă e când unică, când dual㠄 uneori şarpe, alteori» re”

(165, p.230)

232

Vasile Avram ca porumbii” se va spune şi în Biblie); dar şi paznic comorilor şi sinteză a contrariilor.

Nu rareori în mitologia neolitică şarpele e asociat n presupus

cult falie, despre ale cărui funcţii e greu astăzi să ne pronunţăm. M. Gimbutas susţine că era o „formă de catharsis" şi nu o expresie a simbolismului procreaţiei: „nu există, spune ea, nicio dovadă că populaţiile neoliticului erau conştiente de concepţia biologică" (165, p. 237). În ce ne priveşte, nu credem în validitatea unei asemenea ipoteze: era imposibil ca o populaţie agrară să nu fi făcut o analogie între gestaţia seminţei în ogor şi în pântecul femeii. Dar ceea ce putem spune cu certitudine este că ritualurile falice, asemeni celor de fertilitate în general, nu aveau în ele nimic obscen. Goliciunea ritualică era cu totul străină de senzaţia erotică ce însoţeşte astăzi gestul dezbrăcării hainelor, pentru simplul fapt că subiectul venea în contact direct cu energiile sacre ce însufleţeau mediul, şi astfel goliciunea era abolită: trupul se îmbrăca în vibraţii, iar prin interpenetrarea cu elementele ritului semnificaţia depăşea efluviile senzaţiei şi trezea sentimentul participării la un act sacru. Se poate presupune că în paradisul terestru Adam şi Eva erau goi (cu toate că în unele scene de pe pereţii bisericilor româneşti apar, înainte de săvârşirea păcatului, îmbrăcaţi somptuos, cu veşminte ale slavei147), şi totuşi nu se ruşinau, deoarece încă nu aveau conştiinţa semnificaţiei păcătoase a goliciunii. La fel, erosul divin al lui Platon se sublimează în energie cosmică, tot aşa cum, în tantra-yoga, ascensiunea şarpelui Kundalini îşi transcende natura sexuală pentru a se converti

147 Este pentru prima dată – spune J. Magne analizând aceste imagini într-o anexă la studiul despre logica dogmelor intitulată Teme antignostice în iconografia mănăstirilor din Moldova" (220, p.223 – 235) – când Adam şi Eva sunt reprezentaţi în Paradis cu veşminte pe ei, ca în tradiţia patristică originară, unde pierderea veşmintelor slavei era interpretată ca pierdere a inocenţei şi a nemuririi.

— N energie în mod similar, în societatea tradiţională nici actul sexual, nici cuvintele definind organele genitate şi nici trupul ol nu erau supuse unei tabuizări morale sub engrama păcatului atâta vreme cât nu contraveneau, prin intenţie, pulităţii naturale. Ochiul şi urechea

celui care priveşte sau ascultă dau, de fapt, semnificaţia gestului şi cuvântului148. Când o femeie goală cutreieră lanul pentru a-l contamina de fertilitate, semnificaţia magică transcende acţiunea reală, în acelaşi mod în care atunci când femeile hinduse îl adoră pe Shiva sub formă de lingam, ele fac o netă deosebire între obiect şi simbol. Când Mutul din ceata căluşarilor îşi exhibă în faţa satului imensul falus de lemn, finalitatea apotropaică şi fecundatoare anulează orice analogii senzuale.

Figurinele neolitice în formă de falus, prevăzute uneori cu aripioare sau braţe ciunge şi cu posterior de femeie (semănând, la o privire din profil, cu nişte pasări de apă având gâtul lung şi coadă rotundă), ca şi întruchipările compozite (unele figurine de Vină a au cioc de pasăre, sâni de femeie şi organe genitale masculine), ori figurinele cu gâturi lungi şi cilindrice (falus şi şarpe în acelaşi timp) descoperite în complexele Starcevo şi Sesklo perpetuează eternul simbol

148

În satul natal al autorului, într-o vreme când încă relaţiile simbolice nu se alteraseră şi se mai practica goliciunea ritualică, organele corpului erau desemnate prin numele lor adevărate, după cum în zilele când lumea mergea să se scalde la râu, nimeni nu se ruşina de trupul său gol (vezi descrierea unei asemenea scene în Spirală, Ed. Cartea Rom., 1987, p.82 – 83). Când semnificaţia sexuală a unui ceremonial devenea expresă, oamenii o acceptau fără chicotelile şi „ha-ha”-urile ce se aud astăzi prin sălile de cinematograf în momentele derulării unor scene erotice. Am asistat odată, în Mărginimea Sibiului, la un recital public de chiuituri acompaniate de fluier, ale căror texte ar fi scandalizat fără îndoială un spirit purrtan, dar care pentru actanţi şi beneficiari deopotrivă nu erau decât expresa unei sănătăţi sexuale fizice şi morale, a unei manifestări ludico-erotice încă nu degenerase în păcat.

234

Vasile Avram al fecundităţii, deţinând aproape aceleaşi semnificaţii ca în cultura societăţilor ţărăneşti tradiţionale.

La acestea se adaugă figurinele sau ornamentele sugerând principiul masculin: cornul (asociat şi el semilunii sau şarpelui, fără a avea însă superbia naturalistă a bucra-niilor anatoliene), bărbatul ithyfalic, omul-ţap, omul-taur sau omul-ciupercă, ori cuplurile înfăţişând nunta sacră, asemeni celui cunoscut sub numele de „îndrăgostiţii de la Căscioarele": un zeu ithyfalic mascat, alături de Marea Zeiţă reprezentată ca tânără virgină, cu un imens triunghi pubic. Fără îndoială că în aceste reprezentări îşi au originea viitoarele serbări dionisiace (se ştie că Dionisos provenea din Tracia), ca şi cultele de fecunditate din societăţile tradiţionale integrând nuditatea ritualică, procesiunile de invocare a ploii, acuplarea la marginea ogoarelor cultivate, falusul mutului din dansul căluşarilor etc.

Faptul că fertilitatea era una dintre principalele preocupări ale populaţiei neolitice, ea fiind asociată nu doar rodirii ogoarelor ci şi perpetuării vieţii şi regenerării ciclice a cosmosului, lasă să se înţeleagă şi figurinele feminine de teracotă descoperite în Valea Nistrului (cultura Cucuteni), având – asemeni unor statuete de mai târziu ale lui Osiris – seminţe implântate în trup, ca şi femeile gravide, unele înfăţişate în poziţie de naştere (Medvedniack – cultura Vinea), madonele cu pruncul în braţe – unele purtând mască de ursoaică, simbol al maternităţii – ori desenele simbolice de pe pântecul, fesele sau pubisul unor figurine de la Sultana, Vidra sau Cucuteni: triunghiuri şi pătrate înscrise în cerc, spirale sau romburi cu punct interior.

În mormintele neolitice, trupul era aşezat fie chircit, pe o parte, imitând poziţia embrionului, fie ca în zilele noastre, culcat pe spate şi cu mâinile adunate pe piept. Alături erau depuse ca ofrande figurine în formă de crisalidă (simbolul ale resurecţiei), roate de fus sugerând rotaţia eternă a lumii – Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

235

misterelor existenţei şi inexistenţei –, vase ornamentate cu a era cosmogonice, chipuri ale zeiţei gravate în plăci de S°racotă, mărgele de scoici (vezi, de pildă, inventarul mormântului dezgropat la Vâhvatinţi – cultura Cucuteni). Lipsesc „u desăvârşire armele de luptă (prezente din abundenţă mai târziu. În mormintele indo-europene), fapt ce

demonstrează încă o dată caracterul paşnic şi creator al celor patru milenii de civilizaţie neolitică.

Documentele arheologice atestă fără dubiu faptul că în neolitic se desfăşurau periodic sărbători religioase, ceremonialuri magice, festivaluri ale fecundităţii şi alte manifestări cultice menite să întreţină vie şi permanentă relaţia om-cosmos-divinitate. Ele sunt dovedite de însăşi existenţa unor sanctuare şi temple destinate ritualurilor colective, de instrumentarul sacrificial, de măşti, instrumente muzicale, vase, cupe ori căuce pentru băut, de grupajele de figurine reprezentând zei, adoratori şi performeri ai riturilor, figuri de oameni în postură de dans sau sărind, de ex-voto-urile inscripţionate prin incizie sau în relief.

Faptul că sanctuarele, ca şi altarele casnice şi mesele de cult situate într-un colţ special amenajat al locuinţei, aveau o funcţionalitate magico-religioasă complexă ne-o demonstrează structura constructivă a celor câteva machete descoperite în diverse situri arheologice. Cea de la Căscioarele are patru turnuri înălţate pe o platformă masivă străpunsă de mai multe tuneluri pentru acces şi pare că anticipează, prin forma sa, cu cel puţin un mileniu arhitectura sanctuarului sumerian de la Susa. Cea de la Truşeşti e Prevăzută cu două turnuri antropomorfe, un mascul şi o femelă având braţele modelate în aşa fel încât formează o cruce cu restul trupului, iar creştetele în formă de cupă. Cea de la Vădastra e formată dintr-o fundaţie incizată cu ornamente simbolice deasupra căreia se înalţă două capete în f°Mă de berbec şi de taur.

Şi mai elocventă e macheta sanctuarului de la Popudnj (Cultura Cucuteni), care istoriseşte în imagini un ritual rea ligios. Ansamblul e alcătuit dintr-o sală principală şi o pa. formă vestibul închisă, între care se deschide o uşă rectan-gulară cu prag. Imediat în dreapta intrării, un cuptor lângă care stă pe o bancă o femeie cu mâinile la piept; în stânga tot pe o platformă, o altă femeie macină seminţe sau frământă aluatul pentru pâinea ritualică; urmează trei vase mari în formă de pară şi o

platformă în cruce decorată pe margini cu caneluri, asemănătoare platformelor pentru ofrande votive existente şi azi în unele case din aria Cucuteni. Pereţii şi podeaua sunt pictate în roşu, alb şi brun închis, cu cercuri concentrice, benzi, zigzaguri, dreptunghiuri, V-uri (chevrons) şi alte figuri geometrice cu circulaţie generalizată în culturile neolitice.

La Căscioarele ni s-a păstrat şi un sanctuar în mărime naturală. El are formă rectangulară, cu dimensiunile de 16/10 m, şi e împărţit în două încăperi separate de un şir de şase stâlpi. Una dintre cele două camere e pictată cu benzi, linii curbe şi unghiuri, iar pe peretele vestic are şi un medalion de teracotă. De o parte şi de alta a unui mormânt înăuntrul căruia a fost găsit un schelet ghemuit sunt înfipte două coloane: una mai groasă, înaltă de doi metri, goală pe dinăuntru (modelată, probabil, în jurul unui stâlp de lemn) şi pictată cu motive geometrice, şi alta mai subţire (10 cm diametru) dar de aceeaşi înălţime. Într-un colţ, un scaun şi el pictat în aceleaşi culori, iar sub podea câteva fragmente de ceramică decorată.

5. Permanenţa Vechii Civilizaţii Europene

Nu încape nicio îndoială că în Vechea Civilizaţie Europeană îşi regăsesc rădăcinile majoritatea riturilor, practicile" şi simbolurilor magico-religioase ce caracterizează

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

cosmic al societăţilor tradiţionale din sud-estul top o demonstrează abundenţa figurinelor şi ornaentelor în formă de cruce, prezenţa coroanei şi a haloului, pastile de toate formele şi mărimile, unele prevăzute cu ori-fjcii în care probabil se înfigeau pene pentru reprezentarea Zeiţei Pasăre (să ne amintim de personajele participante la ceremonialul Cucilor, îndeosebi la festivalul de la Brăneşti) sau ramuri verzi pentru performarea sărbătorilor de primăvară.

E extrem de frecventă imaginea lunii – nu doar ca regină a nopţii răspândind mister prin alternanţa lumină-întuneric, ca în poezia lui Eminescu şi a lui Blaga, ci şi ca simbol al regenerării ciclice, al calendarului şi al magiei. Ni s-au păstrat şi câteva reprezentări plastice care pot fi interpretate ca scene de rugăciune (o sculptură de la Truşeşti are braţele ridicate spre cer, întocmai ca ale unui sacerdot în altar), ca să nu mai vorbim de imaginea bradului ca arbore al vieţii şi ca axis ordonator al lumii, flancat adesea de câinii (sau lupii) funerari ai zeiţei şi de numeroase simboluri geometrice cu semnificaţii cosmice: cercul, pătratul, rombul, triunghiul. Frecvente sunt, de asemenea, semnele E (probabil berbecul cu 3 coarne) şi V (emblema Marii Zeiţe), ca şi reprezentările aproape obsedante ale numărului trei şi ale multiplilor săi şase şi nouă149.

149

Trei este cu siguranţă cea mai puternică cifră simbolică în toate credinţele, ritualurile şi manifestările mitice. Ea exprimă ordinea absolută (unitatea plus dualitatea), sinteza nivelelor cosmosului (cerul, pământul şi subpământul), funcţiile şi ipostazele divinităţii, numărul încercărilor iniţiatice, virtuţile etice şi estetice, relaţia om-natură-divinitate, structura universului (materie, energie, informaţie), compoziţia corpului omenesc (soma, psyche, pneuma) etc. Cifra şase conţine certe semnificaţii magico-ritualice rămase în bună parte nedescifrate. Ca simbol universal ambiva-fent se referă, după toate probabilităţile, la coincidenţa şi opoziţia dintre le şi rău, dintre polui pozitiv şi cel negativ al lumii. În Biblie reprezintă fi de la Principiu la Manifestare (facerea lumii în şase zile), iar ca

I

Toate acestea au supravieţuit până astăzi, străbătând timpul, în ciuda marilor mişcări de populaţii din mileniile 3 şjj şi din secolele de început ale mileniului trecut. Crucea, de exemplu, a devenit semnul caracteristic al creştinismului după ce a făcut o strălucită carieră pe ceramica de Cucuteni pe centuri sau pe aplice de bronz ori pe fibulele

tracice. Ea a continuat să fie gravată, crestată, pictată sau sculptata pe capace şi pe mânere de vase din ceramică sau din argint, pe pereţi de sanctuare, pe plăci de cancelli, pe stele funerare, pe coloane sau pe faţade de casă şi, începând cu secolele X-XI, pe engolpioane de aur şi de bronz.

Cultul soarelui, adus de indo-europeni, ca şi, mai târziu, creştinismul, n-au reuşit să elimine nici până azi cultul lunii practicat mai ales de femei. Luna a rămas în simbolistica populară un reper fundamental pentru definirea echilibrului moarte-înviere, pentru fecunditate, pentru ritmul ciclurilor vegetale, pentru măsurarea timpului. Ea este cea care unifică elementele cosmosului (atmosfera, mările, ploaia), sintetizează lumina şi întunericul într-o taină predispunând la reverie şi la vrajă („cu razele ei albe, luna nu micşorează ci, semn heraldic (steaua hexagonală) apare pe scutul lui David şi în simbolistica regelui Solomon (două triunghiuri inversate suprapuse, simbolizând totalizarea şi armonizarea polarităţilor lumii). Ca cifră malefică e legată de păcatele lumii şi ale omului, iar prin triplare (666) devine semnul Anticristului. Este însă şi numărul erotic al Afroditei, fapt care poate explica ascendenta lui în ritualurile legate de cultul Marii Zeiţe. Nouă este cifra descântecelor şi a instrumentarului magic, dar şi cifra gestaţiei, a încoronării, a întoarcerii în punctul de origine, semnul şarpelui ouroboros şi al literei 6 din alfabetul grecesc.

Semnificaţia specială a triadei, ca şi a dublării sau triplării ei, reiese din abundenţa reprezentării sale în iimagistica neoliticului: avem peste tot 3, 6 sau 9 puncte, stâlpi, găuri, şuviţe, crestături, lănţişoare la gât, brăţări etc încât ne putem întreba dacă nu cumva Treimea creştină îşi are obârşia mai degrabă în aceste reprezentări, sistematizate apoi în forme simbolice aproape generale de către indoeurepeni (aşa cum Le-a descris Dumezil) decât în inconsistentele aluzii la acest subiect ale Bibliei.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

urătoare, sporeşte şi mai tare taina nopţii", spune Blaga într-o

poezie programatică), moare şi învie după trei zile, se identifică, în răstimpuri mitice, cu Hekate, cu Persefona şi cu Djana-Bendis. Luna e podoabă a nopţii, sora şi mireasa Soarelui (în conjuncţie, cei doi aştri sunt „ochii lui Dumnezeu care luminează pământul"), izvor de bogăţie şi de sănătate (mai ales în ipostaza de lună nouă), calendar al muncilor agricole, regină a descântecelor, generatoare de legende şi balade. Multe analogii au creat în imaginarul folcloric petele din lună, care sunt fie Cain şi Abel, fie ciobanul cu oile, fie ţiganul care scutură paiele. Uneori e răpită de zmei împreună cu Soarele şi cu stelele, pentru a fi eliberată apoi de Făt-Frumos în diversele lui ipostaze. Echivalenţa ei cu femininul o face deosebit de productivă în imaginarul mitico-magic. E asociată uneori cu cornul (principiul complementar masculin) alteori cu şarpele, iar în iconografia religioasă apare ca sprijin sub picioarele Maicii Domnului şi, împreună cu soarele, ca simbol al cuprinderii totalizatoare a universului.

Majoritatea simbolurilor magico-religioase din neolitic se regăsesc cu uşurinţă şi în ornamentica românească contemporană – pe costume, scoarţe, covoare, ştergare, porţi, stâlpii pridvorului, mobilier, instrumente muzicale etc – iar colindele, descântecele şi basmele din repertoriul folcloric sud-est european amintesc la tot pasul de valorile femininului, de probele de iniţiere şi de practicile magico-religioase din neolitic. Mai mult decât atât: există dovezi că şi unele elemente de îmbrăcăminte (dacă nu cumva îmbrăcămintea în între-9 ime) s-a păstrat aidoma din neolitic până în zilele noastre. Aşa cum reiese din examinarea plasticii antropomorfe de lut ars, şi pe atunci femeile purtau catrinţe sau fote înfăşurate Pe corp, iar în unele zone, aşa cum ne arată figurinele de la vadastra, şi câte un cojocel fără mâneci. Bărbaţii se încingeau cu brâie late ţesute în mai multe culori, iar în picioare Purtau, ca şi femeile, opinci cu nojiţe. În ce priveşte piep

240

Vasile Avram tenătura, femeile aveau cărare pe mijlocul capului şi în despletit sau adunat în conci (aşa sunt înfăţişate figurinele reprezentând femei gravide din cultura Cucuteni), dar fetele şi-l împleteau în câte patru cozi lăsate pe spate, ceea ce înseamnă că încă

de pe atunci datează diferenţierea semiotică a portului pe vârste, existentă şi astăzi în satele româneşti (vezi pentru amănunte E. Comşa, Unele elemente de continuitate din epoca neolitică până în zilele noastre pe teritoriul României, în Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc, Buc, 1996).

Cu toate că mobilierul locuinţelor, executat, cu siguranţă, în cea mai mare parte din lemn, nu ni s-a păstrat, există câteva modele de lut ars care atestă că mesele şi scaunele erau scunde, rotunde, cu câte trei sau patru picioare scurte şi oblice, identice cu mesele şi scaunele din tradiţia românească. Femeile din neolitic torceau, coseau, ţeseau, măcinau grâul şi coceau pâinea exact ca femeile din zilele noastre, purtau podoabe de os, lut, aramă sau aur (pandantive, mărgele, amulete, cercei, brăţări etc), aduceau ofrande, performau ritualuri, lucrau la câmp şi îngrijeau de animale alături de bărbaţi. Bărbaţii, probabil, confecţionau unelte din piatră, os sau coarne de animale, mergeau la vânătoare şi la pescuit, modelau ceramica şi executau muncile mai grele din gospodărie (ibidem. Vezi şi 89).

Explicaţia acestei continuităţi constă în faptul că în acest spaţiu n-a existat niciodată o ruptură istorică semnificativă150, o dislocare masivă de populaţie, ori o interdicţie categorică din partea autorităţilor, printr-o reformă radicală, a vechilor culte şi practici religioase, cum s-a întâmplat în alte spaţii de pe glob. Riturile, credinţele, datinile, obiceiurile şi, în bună

150 T. Herseni observă şi el că, în cazul culturii populare româneşti, nu s-a produs „de zeci de milenii nicio discontinuitate integrală, nici chiar prin aşezarea geto-dacilor în spaţiul carpato-danubian" (180, p.338).

parte modul de viaţă al locuitorilor, au suferit de-a lungul ilui numeroase resemnificări şi modificări, dar structurile i ale tipologiei neolitice n-au dispărut niciodată.

Difuziune sau convergenţă?

Există momente în îndelungata istorie a omenirii când se produce o inexplicabilă roire a populaţiilor pe spaţii ample şi pe perioade lungi de timp, de parcă s-ar fi dat din senin un semnal: „gata, plecaţii". Numai condiţiile climatice (o mare secetă sau o altă catastrofă naturală), economice (căutarea de noi resurse) sau psihologice (pornirea instinctuală spre incursiuni de agresiune şi pradă) nu sunt suficiente pentru explicarea unei deplasări în proporţii de masă. Este, poate, reflexul însumat al unei nelinişti metafizice individuale, al eternei năzuinţe a omului spre condiţia de pelerin, al „diversiunii departe/ui, care ne determină să trăim cu privirea fixată pe linia orizontului" (283, p. 247), al căutării Graalului ori a fetei furate de zmei, ca expresii ale purităţii şi perfecţiunii pierdute. Ori poate, ca în cazul indienilor tupi-guarani din Brazilia, care în răstimpuri plecau în masă în căutarea Tării fără de Rău, reflexul unui nihilism înnăscut refuzând deopotrivă condiţia naturală şi condiţia socială a omului, înclinaţia iraţională spre aventură, pe cât de atrăgătoare pe atât de distructivă (migraţiile în masă sfârşeau îndeobşte printr-un involuntar suicid colectiv).

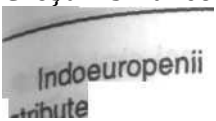
Uneori, ca în Biblie, semnalul e dat de divinitate, printr-un profet sau printr-un vis colectiv, lahve îl cheamă pe Moise şi-i porunceşte să-i scoată poporul ales din Egipt şi să-l conducă spre Ţara Făgăduinţei. În ciuda tuturor greutăţilor şi suferinţelor călătoriei, drumul trebuie urmat. Zadarnic cârteau fiii lui Israel împotriva lui Moise şi Aaron: „Mai bine muream bătuţi de Domnul în pământul Egiptului, când şedeam împrejurul căldărilor cu carne şi mâneam pâine de ne

Vasile Avram săturam! Dar voi ne-aţi adus în pustia aceasta, ca toată obştea aceasta să moară de foame" (leş. 16, 3), porunca era dumnezeiască: „Cârtirea voastră, răspundeau cei doi profeţi nu este

împotriva noastră, ci împotriva lui Dumnezeu" (6? J 16, 8). Există, se pare, în memoria adâncă a fiecărei comunităţi, un arhetip al Patriei Originare şi al Vârstei de Aur care odată pierdute sau promise, pot fi (trebuie) recuperate în timp printr-un efort colectiv, fizic şi spiritual, mitic şi mistic deopotrivă. Îndeobşte, ţara edenică (locul unde, conform tradiţiei, au trăit în belşug şi bună înţelegere strămoşii mitici, ori unde urmaşii ar putea întemeia o patrie) e căutată spre apus sau spre sud, urmând drumul soarelui spre un posibil „tărâm al luminii", ca semn al nu mai puţin cunoscutului arhetip al Centrului.

O asemenea roire s-a produs, se pare, în spaţiul eurasi-atic începând cu jumătatea mileniului IV î.e.n. Dinspre răsărit, dar poate şi dinspre nord, s-au revărsat spre arealul Vechii Civilizaţii Europene valurile aşa-numitei culturi a kur-ganelor, aparţinând unei populaţii protoindoeuropene cu înclinaţii războinice şi cu un stil de viaţă diferit de cel al neoliticului. E explicabil ca o populaţie agro-pastorală care vreme de mai multe milenii n-a cunoscut conflicte majore (în neolitic nu existau nici arme, nici fortificaţii, nici ierarhii sau diferenţieri pe clase sociale) să cedeze fără luptă în faţa migratorilor care mânuiau temutele arme de bronz şi se deplasau cu iuţeală pe caii lor domesticiţi. Descoperirile arheologice care le atestă prezenţa în zona sud-est europeană sunt semnificative în această privinţă: morminte somptuoase acoperite cu movile de pământ, protejate de dolmene sau înconjurate cu ringuri de piatră, schelete presărate cu ocru roşu, arme de toate felurile, îmbrăcăminte şi obiecte de cult, podoabe diferenţiate după rang social, atestând o organizare ierarhică patriarhală, un cult al eroului şi, pe alocuri, sacrificii umane (în unele cazuri şi jertfirea văduvei).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?



venerau un zeu uranic, Dyaus Pitar, cu masculine: al tunetului, al focului, al soarelui, arhetip şefului familiei patriarhale şi al

suveranităţii, resemnificat iai ap° ntr" ° structLJră triadică corespunzătoare celor trei clase (varna) sociale: preoţi (brahman), militari (kşatră), agricultori şi crescători de animale (visah) (121) Există însă dovezi că ei nu erau străini cu totul de simbolistica religioasă neolitică, după cum nici populaţiile Vechii Civilizaţii Europene nu fuseseră străine de semnificaţiile principiului masculin, de simbolistica focului şi a soarelui sau de unele unelte cu funcţie de apărare şi de atac, ca de pildă topoarele sau măciucile151.

Aşa cum s-a întâmplat şi în alte spaţii cucerite de indo-europeni (India, Iranul, zona baltică, Grecia, Italia etc), procesul de aculturaţie cu populaţia autohtonă a determinat influenţe reciproce care s-au constituit în cele din urmă într-o simbioză originală a culturilor, marcată din punct de vedere mito-religios prin hierogamia zeului masculin al triburilor cuceritoare cu Marea Zeiţă a autohtonilor – fenomen care, observă Mircea Eliade, poate fi întâlnit pe o vastă arie geografică (142, p.92). Mai mult: există documente care atestă că cel puţin primul val al civilizaţiei kurganelor – dar poate că în bună măsură şi următoarele – a conlocuit în zona Cucuteni-Tripolie cu autohtonii, în cadrul unor aşezări şi comunităţi de tip vechi european, ceea ce poate conduce la întrebarea dacă nu cumva pe alocuri alogenii au fost cei asimilaţi de către populaţia locală, şi nu invers. De altfel, în întreaga perioadă de pătrundere a civilizaţiei kurganelor în spaţiul carpatic, mişcările demografice se succed necontenit

1 Mai mult, descoperirea în aşezările Vechii Europe a unor topoare confecţionate nu din aramă curată, ci din bronz pe bază de arsenic, atestă existenţa unor relaţii timpurii între aria carpato-balcanică şi cea caucaziană (RFlorescu, prefaţă la 164, p.34).

Vasile Avram şi în sensuri diferite, ceea ce favorizează noi simbioze's sinteze culturale, făcând dificilă delimitarea uneia de alta $ stabilirea a „ce fel de procese de asimilare şi a cui de către cine au avut loc" (R. Florescu, op. cit., p.33).

După vălurirea în mai multe etape a civilizaţiei kurganelor au urmat, pe aproximativ acelaşi traseu, alte deplasări masive de

populaţie, despre care avem mai multe dovezi istorice şi arheologice susţinute de vizibile izomorfisme culturale şi religioase. În jurul anului 1.000, pătrund în spaţiul carpatic cimerienii (prilej cu care au fost, se pare, îngropate de către localnici celebrele depozite de bronz) urmaţi de sciţii care, alungaţi din podişul iranian de către mezii pe cale de a constitui un puternic imperiu, după ce lasă urme în Caucaz, se stabilesc pe o vastă întindere geografică la nordul Mării Negre şi al Dunării, aducând cu ei o civilizaţie specifică ale cărei urme sunt pe larg analizate de V. Pârvan în „Getica" (275, p.8 sq.). Au urmat alanii, celţii, sarmaţii şi alte neamuri care şi-au pus o amprentă mai mult sau mai puţin semnificativă asupra filonului cultural derivat din vechea civilizaţie europeană, fără să se poată desena o hartă sigură a acestor amprente şi fără să se poată spune cu precizie „cine pe cine a asimilat" ori „în ce direcţie şi în folosul ori în paguba cui" s-au desfăşurat aceste migraţii (275, p.40).

Speranţa în viitoare descoperiri arheologice care să descifreze brusc şi sigur meandrele preistoriei e iluzorie, în ciuda optimismului încă sănătos al majorităţii cercetătorilor. Aşa cum spuneam, strămoşii noştri n-au prevăzut, se pare, câtuşi de puţin setea noastră de cunoaştere, aşa cum o prevedem noi pe a urmaşilor când aşezăm la baza unor construcţii pe care le considerăm reprezentative pentru civilizaţia actuală câte o inscripţie într-un tub de oţel inoxidabil sau

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

245

mjtem „iconiţe" în cosmos152. Nici nu s-au gândit la încurturile în care vor „ Pu? cercetătorii când vor încerca („în folosul cui şi în dauna cui?") să stabilească superioritatea de neam, de limbă sau de cultură a comunităţilor etnice din a căror sevă îşi revendică sângele. Era pur şi simplu o mişcare naturală a unor populaţii care-şi căutau un loc sub soare potrivit exigenţelor şi capacităţilor lor istorice şi mitice, fără să ţină seama de graniţe, interdicţii, norme de imigrare, strategii geostrategice sau proiecte de împărţire a lumii.

Firește, nu stă în intenţia acestei lucrări o perspectivă diacronică amănunţită asupra subiectului, imposibilă, de altfel, în

condiţiile menţionatei sărăcii a datelor şi a imensei diferenţe de mentalitate care separă epoca modernă de celelalte epoci istorice. Chiar dacă am poseda o formaţie ştiinţifică maximă, n-am fi niciodată capabili să vedem evenimentele, faptele, creaţiile, fenomenele sociale cu ochii celor ce le-au trăit, din pricină că lumina pe care o proiectăm asupra lor, uneori prea stridentă, alteori prea fragmentară şi schimbătoare, şterge densitatea proprie a lucrurilor, transformă obiectele semnificante în simple obiecte de muzeu fără nicio relevanţă mitică.

Am putea, pentru a evita dificultăţile diacroniei, cerceta fenomenele mitice exclusiv sub latura lor morfologică, într-o sincronie ideatică de tip structuralist, făcând abstracţie de etapele producerii sau difuzării lor. Dar, aşa cum observă pe bună dreptate şi C. Ginzburg, „punând între paranteze, în studierea faptelor omeneşti, dimensiunea temporală, se

Din păcate, toate aceste semne şi semnale, ca şi semnalele radio emise spre galaxiile îndepărtate, ar putea fi tardive şi inutile. Civilizaţia noastră se grăbeşte spre un orizont eshatologic în care „până la urmă specia umană va sucomba la picioarele bibliotecilor – păduri întregi defrişate pentru a fabrica hârtia care să fie înmagazinată în ele, ale muzeelor, maşinilor, fabricilor, laboratoarelor… ca să le lase moştenire… cui? Fiindcă Dumnezeu nu va vrea să le primească" (335, p.223).

obţine un cadru inevitabil deformat, lipsesc raporturile de forţă. Istoria umanităţii nu se desfăşoară în lumea ideilor, e, în lumea sublunară în care indivizii se nasc o dată pentru totdeauna, produc

suferinţe altora sau le suportă şi mor". (igg p.21). Este opinia unui cercetător care a consultat o imensă bibliografie pentru a-şi explica originea şi evoluţia unui fenomen etnologic în aparenţă singular, generator de reacţii contradictorii în Evul Mediu European: „sabatul vrăjitoarelor". Căutându-i rădăcinile istorice (după exemplul lui Propp, dar şi în conformitate cu reverberaţiile diacronice ale structuralismului lui C. Lévi-Strauss), C. Ginzburg coboară pe scara timpului până în epoca marilor migraţii indo-europene, unde urmele evenimentelor şi faptelor se amestecă asemeni unor linii trasate pe nisip, dar unde el crede că poate găsi cel puţin „o sedimentare preexistentă" a credinţelor şi practicilor magico-religioase care întemeiază structura fenomenului.

Indiferent de acceptarea sau neacceptarea ipotezelor sale, calea pe care a urmat-o ni se pare nu numai cea mai onestă, ci, poate, şi singura posibilă din punct de vedere ştiinţific. Comparând diversele manifestări folclorice europene care au într-un fel sau altul legături cu ideea de sabat – cele performate de / benandantidin Friuli (Italia), armiers din Ariege (Pirinei), kresniki dalmaţi, căluşarii români, tâltos maghiari, burkudzăuta caucazieni, vârcolacii baltici – şi urmând încrengăturile sinuoase ale simbolurilor şi riturilor acestora, Ginzburg identifică în substratul lor adânc un patrimoniu arhetipal reductibil, după opinia sa, la repertoriul mi-tico-magic al şamanilor siberieni: zborul extatic (în lumea de dincolo, a zeilor şi a morţilor), masca (transformarea în animal, înhumarea într-un burduf de piele) şi şchiopătatul ritualic (în care integrează şi motivul „piciorului desculţ", respectiv al încălţămintei desperecheate, de la sandaua lui Empe-docle la pantofiorul Cenuşăresei).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

247

pentru a explica această genealogie, era nevoie de intjgarea critică a unor realităţi istorice documentate nu numai etnoantropologic, ci şi arheologic: faptul că între Asia n Europa a existat încă din timpuri străvechi o legătură suficient de puternică pentru a întreţine o ţesătură infra şi suprastructurală atât la nivelul

mitemelor sau al principiilor fundamentale cât şi la cel al manifestărilor exterioare. El încearcă prin urmare o soluţie istorică a afirmaţiilor lui Lévi-Strauss care, analizând analogiile dintre fenomene aparţinând unor societăţi fără conexiuni atestate documentar, admite posibilitatea explicării lor după alte criterii decât cele bazate pe difuziune. Încă într-un studiu publicat în anii 1944 – 1945, cu titlul „Dedublarea reprezentării în artele Asiei şi ale Americii" (209, p.291 sq.), Lévi-Strauss susţine ideea că similitudinile complexe dintre două fenomene antropologice (în cazul de faţă dintre imaginile dedublate bazate pe dualitatea chip-mască) pot fi justificate chiar dacă istoricii afirmă că un contact între creatorii lor era imposibil. Nu ne spune în ce ar consta această justificare, dar inversează polul argumentelor: chiar dacă difuziunea prin contact de populaţii, adică prin „conexiuni externe", ar explica transmiterea unor modele, numai existenţa unor conexiuni interne durabile ar putea motiva persistenţa lor în timp.

Ca şi Lotmann care, introducând în studiul culturii noţiunea de „text" care să cuprindă şi miturile, şi ritualurile, şi imaginile artistice, şi creaţiile artizanale situate pe o anume scară sincronică şi diacronică – inclusiv influenţele, re-elaborările, acumulările în timp – şi, de asemenea, ca în hermeneutica practicată de P. Ricoeur, care ia în considerare şi aventurile crono-spaţiale ale unui text supus interpretării, C. Lévi-Strauss este de părere că difuziunea unor simple detalii, adică a unor „trăsături independente care circulă fiecare pe cont propriu, desprinzându-se după voie de o cultură pentru a se alipi la alta", nu este suficientă spre a fixa

J

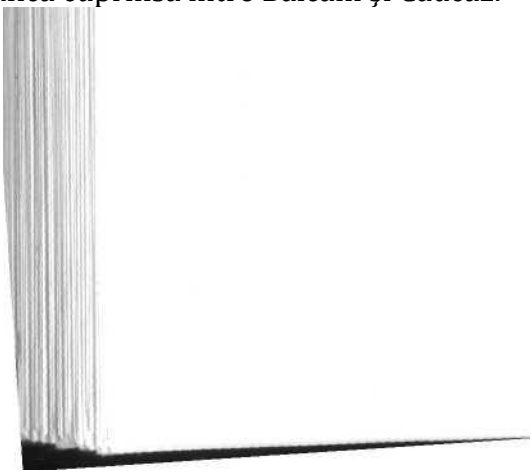
248

Vasile Avram şi permanentiza o similitudine culturală. E nevoie de trgns miterea unor „ansambluri organice în care stilul, conventjji estetice, organizarea socială, viaţa spirituală sunt legate structural între ele" (209, p.237). Altfel nicio comuniune de idei sau motive nu poate avea stabilitate. „Căci stabilitatea nu este mai puţin misterioasă decât schimbarea. Descoperirea unei origini unice a dedublării reprezentării ar lăsa deschisă problema de a şti cum se face că acest

mijloc de expresie a fost păstrat de către culturi care în alte privinţe au evoluat în sensuri foarte diferite" (209, p.312).

Consecvent principiilor sale ştiinţifice, C. Lévi-Strauss evită şi ipoteza transmiterii arhetipurilor prin inconştientul colectiv, şi pe cea a existenţei unui leagăn comun al omenirii în care să se fi cristalizat principalele mituri care, mai apoi, s-au diversificat structural, urmând diaspora comunităţilor, şi cu atât mai mult o „raţiune magică" avansată de H.G. Cred. Căci, încheie el, „conexiunile magice, ca şi iluziile optice, nu există decât în conştiinţa oamenilor, iar noi cerem investigaţiei ştiinţifice să ne facă cunoscute cauzele lor" (209, p.327).

Nici C. Ginzburg nu acceptă, firește, vreuna dintre aceste ipoteze, dar el nici nu aşteaptă de la ştiinţă vreo explicaţie care, dacă ar putea fi dată, s-ar dovedi tot atât de miraculoasă precum una magică, ci porneşte răbdător pe calea cercetării bibliografice în căutarea argumentelor pentru un „continuum eurasiatic" atestat lingvistic, arheologic şi etnologic. Cercetarea lui se întâlneşte în acest punct cu cea a lui Georges Charachidze (81) care, încercând să-şi explice similitudinile complexe dintre mitul grec al lui Prometeu şi cel al lui Amirami din folclorul caucazian, sfârşeşte prin a admite posibilitatea unui contact durabil între unele grupuri indo-europene apropiate de „viitorii greci" cu populaţiile de altă origine etnică aflătoare în aria geografică cuprinsă între Balcani şi Caucaz.



Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

249

În ce măsură asemenea argumente conving lumea. jnjjfjlă e greu de spus. Putem afirma fără putinţă de f-gadă că între Europa (cel puţin cea sud-estică) şi Asia Centrală au existat de-a lungul neoliticului legături mai mult sau mai puţin consistente. Ne-o dovedesc nu numai documentele arheologice sau etnologice, ci şi logica istoriei. Comercianţii care, atunci ca şi acum, erau în stare să străbată mii de kilometri pentru a-şi vinde produsele (să reţinem faptul că, spre deosebire de epoca noastră, lumea nu era pe atunci deloc grăbită, o călătorie de afaceri putea dura un sfert sau chiar o jumătate de viaţă) trebuie să-i luăm în considerare pe păstorii nomazi, dar mai ales pe membrii triburilor rătăcitoare, veşnic în căutare de patrie. Asia a fost un rezervor inepuizabil de populaţie, nu numai în decursul mileniului trecut, când de acolo s-au scurs spre Europa neamurile migratoare care mai pe urmă vor edifica civilizaţia Occidentului. După cele mai multe opinii, acolo a fost şi patria primitivă a indo-europenilor, ba chiar există păreri conform cărora leagănul omenirii trebuie situat undeva în regiunile arctice (166, p.231). Studii mai recente vorbesc de o posibilă conlocuire a indo-europenilor (sau proto-indoeuropenilor) cu popoarele uralice (proto-uralice), numai astfel explicându-se numeroasele concordanţe între cele două (proto) limbi (81, p.394). Răspândirea artei zoomorfe, de provenienţă, se spune, din stepele Asiei, iar mai recent teoria lui Ginzburg despre penetraţia motivelor şamanice în Europa, ar fi alte argumente în acest sens.

Pecetea etnicului

Dar poate că cea mai verosimilă explicaţie constă în rolul de placă turnantă („carrefour mondial, cum o numeşte, după, Brondal, C. Ginzburg – 166, p.232) a regiunii cuprinse între Caucaz şi Carpaţi, unde trebuie să se fi întâlnit perma

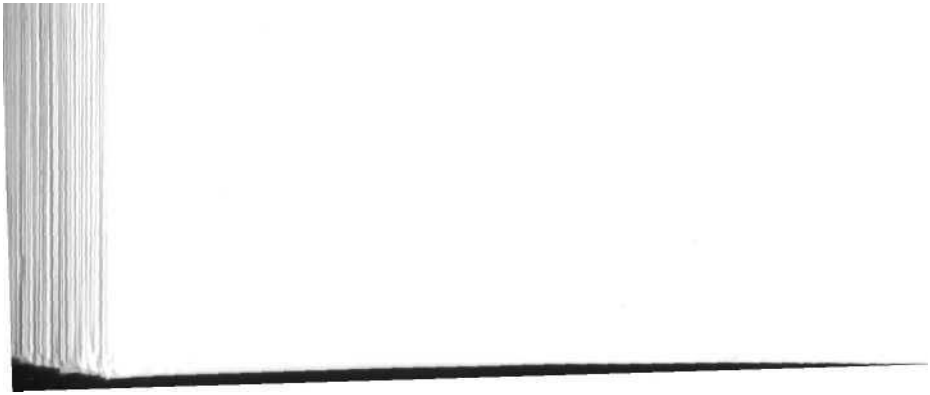
250

Vasile Avram nent influenţe dintre cele mai diverse şi să se fi cristalmituri care mai pe urmă s-au individualizat în cultura traco. getică dar şi în cea greacă, germanică, balto-slavă şi cau. caziană. În

acest context ar putea fi privită cu alţi ochi, dacă nu chiar reconsiderată, fabuloasa teorie a lui N. Densuşianu din Dacia preistorică, prin care se presupune existenţa unei civilizaţii pelasge cu focarul în Munţii Bucegi – o civilizaţie care ar putea fi un stadiu de cristalizare, pe un teritoriu de popas mai îndelungat, a sintezei dintre cultura neolitică şi cea indo-europeană 53.

Pe de altă parte însă ştim că există un repertoriu mitic reductibil în ultimă instanţă la câteva teme comune care nu lipsesc din nicio cultură. O comunitate vieţuind sub orizontul sacrului nu-şi poate desfăşura existenţa fără câteva clişee tipologice închegate într-o paradigmă mitică: definirea relaţiei om divinitate (credinţe, culte, sacrificii); mitul cosmogonic; miturile vegetaţiei de care se leagă fecunditatea, fertilitatea.

153 O veritabilă ediţie critică a Daciei preistorice, mai completă şi mai exigentă decât cea întreprinsă – cu un lăudabil, de altfel, efort editorial – de către Victorela şi Manole Neagoe la Ed. Meridiane în 1986, una care să detaşeze de zgura fantasmagorică nucleul documentar edificat cu o certă intuiţie a reţelelor mito-istorice de către N. Densuşianu, ar fi în măsură poate să reabiliteze marea personalitate a acestui autor pe nedrept pus la colţ de pe urma celebrei apostrofe a lui Pârvan („romanul său fantastic Dacia preistorică, plin de mitologie şi de filosofie absurdă…" – 275, p.1) Nu ştim însă în ce măsură ar fi capabil astăzi un cercetător să refacă imensul itinerariu documentar al lui N. Densuşianu, să depisteze datele lui contradictorii şi să le pună faţă în faţă cu alte izvoare contemporane şi mai ales cu noile descoperiri ştiinţifice ale domeniului (de pildă cu problematica deschisă de complexul dacic de la Grădiştea Muncelului, necunoscut la acea vreme). S-ar vedea atunci că, departe de a merita batjocura istoricilor şi arheologilor pozitivişti, N. Densuşianu se cuvine apreciat pentru viziunea sa asupra unei realităţi protoistorice în bună parte confirmată de cercetările şi analizele ulterioare, chiar dacă elementele de periodizare a neoliticului ori paleoantropologia acestei epoci (destul de controversate şi astăzi) nu coincid pe deplin cu ale altor cercetători.



J

xualitatea; mitul faurului (modelator al construcţiei de

Lite şi de arme şi al inventicii); definirea relaţiei moarteviere (ideea nemuririi şi a valorizării existenţei tranzitorii); alternanţa haos-cosmos (miturile cerului, soarelui, lunii, ex-nlicarea eclipselor şi a fenomenelor atmosferice); miturile destinului în raport cu spaţiul şi cu timpul etc.

Reamintim însă iarăşi că miturile trebuie clar definite ca forme de trăire a unor convingeri adânc implantate în spiritul oamenilor şi nicidecum ca poveşti, basme ori alegorii, cum sunt receptate şi analizate de către antropologii raţionalişti. De aceea ele nici nu pot fi preluate prin împrumut de la un popor la altul. Ceea ce se poate transmite pe căi culturale sunt detalii, elemente de culoare şi eventual resemnificări, dar pentru mitul în întregul lui, privit ca un creuzet al existenţei cosmice, e nevoie de un fundament cultural complex, cum spune Lévi-Strauss, sau de o „schemă generatoare comună", cum spune G. Charachidze, pe care să se articuleze nu numai componenta lui imagistică, ci şi cea ideologică. Altfel împrumuturile rămân corpuri străine care nu se leagă niciodată într-un ansamblu, căci „sufletul omenesc nu primeşte statornic nimic eterogen şi antinomic: fiecare gând nou trebuie altoit pe unul înrudit, mai vechi" (277, p.46).

Miturile esenţiale se încheagă într-o reţea cu ascendenţa în zona

obscură a începuturilor, de unde pulsează seva vitală ce întreţine arborele cosmic al existenţei comunitare şi creează paradigme ideologice exemplare. Uneori se ramifică în enclave pe care se sprijină orizonturile specifice ale unui spaţiu şi timp anume, asemeni crengilor răsfirate spre cele Patru zări ale unui copac cu trunchiul în Centrul Pământului. Dacă grecii şi caucazienii n-ar fi avut o afinitate mito-ideologică fundamentată pe un numitor existenţial comun, n-ar fi putut funcţiona în ambele culturi mitul prometeic în inte9 ralitatea semnificaţiilor lui esenţiale. Dacă între greci şi traci n-ar fi existat un filon generator comun, nu s-ar explica, de

252

Vasile Avram pildă, migraţia cultelor dionisiace dinspre nord spre surj dinspre sud spre nord în ritmuri din ce în ce mai dezlănţuite nici contrareacţia ascetică şi lirică a orfismului rezonând % sufletele poeţilor, filosofilor şi magicienilor din ambele spaţii

Dar dacă, m (proto) istorie, comunităţile etnice nu s-ar fi diferenţiat între ele ca urmare a condiţiilor specifice de locuire într-un anume timp, sub un anume cer, pe un anume petec de pământ care-şi trimite miresmele „serpentine" în sângele oamenilor 54, miturile n-ar fi căpătat veşmintele atât de multicolore şi înţelesurile atât de complexe sub care ni se înfăţişează astăzi. Cu toate că daco-geţii erau traci (nu luăm deocamdată în seamă opinia unor cercetători după care o ramură a lor ar putea fi descendentă directă a populaţiei neolitice), ei se deosebeau, se pare, destul de mult de rudele lor de la sud de Dunăre, din moment ce au dezvoltat o cultură, o artă şi o mitologie cu trăsături distincte care au atras o atenţie specială din partea cronicarilor antichităţii. Altfel nu s-ar explica faptul că, în convieţuirea lor cu grecii pe coasta Pontului Stâng, nu s-au asimilat paradigmei mitice a acestora, în ciuda numeroaselor influenţe pe care le-au resimţit din partea vecinilor lor în planul imaginarului cotidian, după cum nu s-ar explica de ce grecii n-au devenit traci, în ciuda fascinaţiei pe care Le-o stârneau locuitorii Ţării Hiperboreilor.155

154 „Istoricul urmărind liniile devenirilor spiritului omenesc nu poate să lase la o parte forţa regulatoare a pământului din care şi noi

oamenii nu suntem decât o parte şi de care frageda noastră viaţă e legată ca valul de marea pe care aleargă" (276, p.58)

155 „Precum «nemurirea sufletului" elenistico-romană trebui să se altoiască pe toate vechile legende homerice şi pe poveştile populare despre infern şi Câmpiile Elizee; precum creştinismul a trebuit să se păgânizeze în ritul şi simbolistica lui pentru a putea fi primit de lumea antică indo-europeană, diferită ca suflet, aşa de hotărât, de semiţii de la care venea noua credinţă – tot astfel tracii şi grecii din Pontul Stâng primiră unii de la alţii în credinţele despre lume şi viaţă numai ce le era dinainte înrudit şi simpatic: nici grecii

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

253

pat din care îşi extrăgeau stilul mitologic era diferit, hiar dacă aria culturală în care se integrau prezenta carac-o relativ unitare. Grecii aparţineau unui ţinut puternic sonizat, în care cerul îşi unea albăstrimea cu marea (aceasta după propria lor mărturie, şi explicaţia excepţionalei construcţii artistice, filosofice şi religioase din perioada clasică), în vreme ce daco-geţii îşi aveau obârşia în ţinutul muntos (daci montibus inhaerent, se spunea despre ei în antichitate), unde alternanţa luminii şi umbrei atenua raţionalitea sensurilor, unde luna penetra în mod tainic întunericul nopţii, alunecând peste pădurile în care nu întâmplător bradul deţinea rolul de arbore al vieţii.

Contrar opiniei curente, după care focarul oricărei culturi antice trebuie căutat în clasicismul elenic, se cuvine să observăm că, în perioada când grecii îşi cristalizau panteonul de o desăvârşită rigoare noetică din care se vor hrăni mai târziu toate culturile din jur, nu s-au putut sustrage totuşi de sub influenţa nictomorfă a orfismului şi a altor rituri mitico-magice provenite din nord. Stă mărturie Platon, care pune în relaţie niveluri de cultură intuite într-o „succesiune sincronică" dintr-un patrimoniu mult îndepărtat de nivelul comun al credinţelor şi mentalităţii grecilor care, mai târziu, îl vor lua în râs pe Apostolul Pavel când, în Areopag, le va vorbi despre „învierea morţilor" (Fapte 17, 32). Dar, înaintea lui Platon, stă mărturie, între alţii, „Heracfit obscurul", care rosteşte vorbe ciudate pentru un filosof care, conform

spiritului grec, nu crede în nemurire. „Omul, spune el, atunci când închide ochii (când moare) îşi aprinde o candelă în noapte" sau „pe oameni îi aşteaptă după moarte lucruri la care nu trag nădejde şi pe care nici nu şi le închipuie".

nji deveniră credincioşi în nemurirea sufletului ca geţii «cei nemuritori», P'ci tracii nu se organizară în poliţii elenice, cu viaţă socială de oraş şi înţelegere concret-estetică a lumii" (277, p.47).

254

Vasile Avram

(F/losof/a greacă până la Plafon, I, partea 2, Ed. St. Şi 1979, p.354).

Dacă traco-geţii au asimilat, poate, la nivelul imaginaruiu religios, numeroase chipuri din mitologia greacă (semn g nevoii de plasticizare prin atribute clare a divinităţii uranice, şi nicidecum al înclinaţiei spre politeism), grecii, deci, n-au rămas nici ei indiferenţi la misterele pe care luna daco-getică le revărsa în lume. Dar când cultul dionisiac părea să ia proporţii îngrijorătoare pentru echilibrul cosmic al închinătorilor ia Zalmoxis, Deceneu a interzis pur şi simplu cultura viţei-de-vie) 56, după cum elenismul clasic s-a disociat în cele din urmă structural, în excepţionala lui construcţie filosofică, de orice impuls iraţional generat de influenţe hiperboreene. Diferenţierile stilistice existente încă din neolitic (de pildă, cultul şarpelui sau al falusului, expresie a „mitologiei mării" şi a masculinizării deja a uranicului, sunt atestate cu preponderenţă în aria sudică a Vechii Culturi Europene, în vreme ce în nord predomină imagistica selenară, chtonică, feminină, elaborată de o comunitate cu un foarte dezvoltat cult al fertilităţii şi fecundităţii), influenţele subliminale ale pământului şi constelaţiilor care-i stau deasupra, ca şi modelul de civilizaţie dezvoltat în raport cu acestea, s-au perpetuat în timp, estompând progresiv schema generatoare comună celor două grupări etnice. O comunitate sedentară, solidară până la

156 Găsim în cartea lui C. Ginzburg menţionată mai sus o interesantă informaţie provenită din istoriile lui Herodot: când, în secolul al VI-lea î.e.n. regele scit Scila – grec după mamă –

construieşte la Olbia un sanctuar al lui Oionisos şi îşi declară intenţia de a se iniţia în misterele acestuia, poporul se revoltă: „e absurd, spuneau ei, să-ţi închipui un zeu ce împinge oamenii la nebunie" (166, p.260). Dincolo de faptul că Scila putea avea şi sânge daco-getic (se ştie că în interpretatio graeca traco-geţii erau deseori confundaţi cu sciţii), e semnificativ faptul că extazul dionisiac, generaliza în spaţiul grec sub forma unui abandon în universul tentacular al orgiei iraţionale, n-a putut fi (re) transplantat în spaţiul carpato-danubian.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

255

sinomorfism cu natura pe ecranul căreia îşi proiectează Obolurile, se detaşează în timp de una nevoită să-şi caute obilurile de existenţă în expansiune teritorială, în comerţ şi 'n ingeniozitatea necontenită a spiritului. Vieţuind într-o zonă grafică fertilă şi bogată în resurse naturale, urmaşii daco-ggţilor şi-au constituit mitologia în jurul unor teme ilustrând statornicia, permanenţa, integrarea în natură şi în cosmos, armonia şi conlucrarea mitică dintre om şi divinitate. Dacă românilor le lipseşte gustul aventurii, al schimbărilor spectaculare, al înfruntării destinului şi al bătăliei pentru spaţiul vital, grecii în schimb, trăind într-un ţinut sărac, au trebuit să fie mereu inventivi, să alerge după resurse şi să-şi adapteze miturile la o paradigmă a căutării157.

Este şi motivul pentru care în mitologia română n-au pătruns câteva teme de mare circulaţie în „răspântia mondială" de care am vorbit mai sus. E cazul chiar al mitului prometeic minuţios analizat de Charachidze, care n-a găsit în patrimoniul etno-psihologic românesc câteva piese de rezistenţă cu poziţie centrală în cel georgian şi în cel grecesc158. Mai întâi ideea de răzvrătire contra lui Dumnezeu (sfidarea divinităţii), fie prin inteligenţă, ca la greci, fie prin luptă, ca în Caucaz. Apoi motivul sfâşierii sau al mutilării, ca o precondiţie a eroizării (cel al „tăierii în bucăţi" din basme sau din balade are alte conotaţii). În fine, iniţierile războinice agresive, carnasiere: lupul din tradiţia românească nu e cel indo-european, ci un animal împotriva căruia te aperi cu mijloace magice în „zilele lupului", ori, graţie

ambiguităţii simbolului, călăuza – lupul psohopomp – din Cântecul zorilor. Iniţierile noastre sunt de natură magică (armele vechi, calul

157» 158

Aventura greacă e fiica foamei", spunea Leveque (208, p.9).

Analogiile stabilite de N. Densuşianu între figura lui Prometeu şi cea a diului sau a lui Corbea din baladele româneşti (107, p. 254 – 257) sunt absolut hazardate

256

Vasile Avram răpciugos) sau înţelepte, oraculare, ecologice (atitudinea fa, de insecte, păsări sau animale a lui Făt-Frumos sau a fetla moşului). Semnificativ e şi faptul că în limba română lipseşt un cuvânt care să aibă simultan şi sensul de câmpie şi cel rj. expediţie, ca în majoritatea limbilor euro-asiatice159.

Aceeaşi explicaţie are şi faptul că în tradiţia românească n-a pătruns nici extazul şamanic, chiar dacă C. Ginzburg, în încercarea lui de a deriva sabatul vrăjitoresc dintr-o tipologie folclorică general europeană de sorginte asiatică, identifică în dansul căluşarilor o asemenea temă. El îşi bazează demonstraţia pe câteva preliminarii false: din nou mărturiile pastorului Bandini (fără să ia în seamă argumentele lui Eliade din Şamanism la români? – \2Q, p.193 sq.) şi „mărturii mai recente provenite din România (fără să specifice însă sursa, n.n.), care indică o înclinare spre extaz preponderent feminină" (166, p.196) 160. Identificarea dansului căluşarilor cu „o transpunere rituală a morţilor rătăcitori" ori a Rusaliilor şi Irodesei cu spirite ale morţilor, după model slav, nu e decât un ecou al maniei simbolurilor şi analogiilor, cu atât mai la modă cu cât lumea se îndepărtează de înţelesul originar al termenilor şi care face ravagii până şi în mediul oamenilor cultivaţi. Se pare uneori că nu există sintagmă, gest sau expresie care să nu se preteze, în lumina nenumăratelor dicţionare de simboluri contemporane, la orice interpretare ar dori un hermeneut al miturilor dotat cât de cât cu simţul speculaţiei. Dacă în jocul lor căluşarii fac

159 Motiv pentru care traducătorii lui Charachidze au recurs la neologismul franţuzesc campanie, intuind şi ei că absenţa se datorează

„inexistenţei la români a raziilor organizate pentru jaf sau răzbunare” (81, p.370).

160 Se referă probabil la o experienţă cu totul marginală, am putea spune o excepţie care confirmă regula, sau în orice caz, o manifestare nespecifică spiritualităţii româneşti – s-ar putea să fie vorba de un extaz provocat artificial, după modele aleatorii – petrecută de sărbătoarea Rusaliilor într-un sat românesc din Banatul sârbesc.

1

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 257

j (mai ales pe un picior), musai că suntem în prezenţa manifestări şamanice, iar dacă ridică bâtele în sus, e JAOL că se pregătesc să coboare în lumea morţilor! Cu toate f u numai Eliade, pe care nu credem că cineva l-ar putea i de necunoaşterea şamanismului ori de neînţelegerea hnui emnificaţiilor dansului românesc, afirmă în repetate rânduri a între extazul şamanic şi jocul debordând de vitalitate al căluşarilor nu e nicio legătură161, C. Ginzburg continuă să forţeze nota, integrând paradigmei şamanice şi sabatice (pe baza analogiei Irodeasa-Holda-Donna Oriente şi rusalii-strigoaice-vrăjitoare) un ritual cu clare funcţii apotropaice şi de fertilitate.

8. Dialectica motivelor mitice

Mai persistă încă în rândul adepţilor difuzionismului convingerea că transmiterea formelor şi motivelor mito-religioase se face după legi fixe pe un itinerariu care poate fi identificat urmărind cu creionul traseele pe o hartă. În realitate însă nimic nu e mai obscur şi mai sinuos, mai plin de imprevizibilitate decât sensul unei manifestări care ţine de structura adâncă a spiritului. În acest caz traseele pe hartă sunt mai nesigure şi mai efemere decât liniile descrise cu un băţ pe suprafaţa apei. „Cu sensuri unice, spune Blaga, se poate reglementa circulaţia mecanică pe străzi, dar nu circulaţia sevelor într-un organism şi nici circulaţia aromelor şi elementelor inefabile într-un peisaj al spiritului” (Elanul Insulei, ed. cit. p.78). Nu se ştie niciodată cu certitudine cine dă şi c’ne primeşte. Chiar dacă într-o dispută de principii asupra

Textual: „aceste dansuri sunt obositoare, dar nu şi «extatice» iar oboseala unui căluşar nu seamănă cu aceea a unui şaman" – Istoria recilor şi culturile populare, în History of Religion 20 (1980), Chigago, readus în Anuarul Arhivei de Folclor, VIII-XI, Cluj 1991, p.52 sq.

Vasile Avram unei credinţe cineva s-ar declara la un moment dat învins învingătorul ar jubila de satisfacţie, s-ar putea ca la nivelul abisale ale conştiinţei lucrurile să se fi structurat altfel şi, a e analiză mai atentă, să se observe că de fapt învingătorul asimilat în cele din urmă ideile şi modelele învinsului. se produce uneori o relaţie de feed-back în mai multe trepte care poate înşela uşor vigilenţa cercetătorului, mai ales dacă harta difuziunii e analizată exclusiv în funcţie de abundenţa atestărilor documentare din zona considerată drept centru de iradiere.

Am putea da zeci sau poate sute de exemple de deducţii ale difuzioniştilor care s-au dovedit greşite în urma unor cercetări mai aprofundate angajând şi alte mijloace decât ştiinţa de a trasa linii pe o hartă. După ce s-a crezut mult timp de pildă că monumentele megalitice îşi au centrul de iradiere în răsăritul Meditaranei, s-a dovedit pe baza analizei cu carbon 14 şi a dendrocronologiei că de fapt complexele din Bretania sunt mai vechi cu cel puţin o mie de ani decât megaliţii din Creta, Malta, Egipt sau Micene. Cine Le-a construit, cum şi de ce, rămân întrebări care, deşi au primit nenumărate răspunsuri (cele mai multe contradictorii), constituie până astăzi „cea mai mare enigmă a preistoriei", cum se exprima recent un autor citat de Eliade (132, l, p.129). Ca şi piramidele, ca şi templele şi terasele eliptice din „isola sacra", ca şi sanctuarele dacice din Munţii Orăştiei, ele sfidează pur şi simplu cercetarea pozitivistă, continuând să dea apă la moară teosofilor sau paleoastronomilor care susţin nici mai mult nici mai puţin decât că au fost construite de către atlanţi sau de către

extratereştri. În aceeaşi ordine de idei, numeroase motive mitice despre care s-a crezut că îşi au originea în Egipt (unde grecii se duceau pentru iniţieri esoterice), sunt prezente din abundenţă în patrimoniul Vechii Civilizaţii Europene (să menţionăm doar epifaniile zoomorfe ale divinităţii, treimea sacră, cosmologia celor două emisfere, aventura

stumă a sufletului, simbolistica seminţei, funiei, coroanei, Calpului cosmic, magia celor patru elemente, semnificaţia

uită a ideogramelor şi numerelor divine etc.) În mod similar, multă vreme s-a atribuit influenţei bogomilismului existenţa în imaginarul folcloric românesc a motivului numit convenţional „plonjonul cosmogonic". Dar, sintetizând numeroasele studii asupra subiectului şi analizându-l cu mijloacele istoriei religiilor, M. Eliade a demonstrat nu numai că q mult mai vechi decât perioada în care stareţul Bogomil îşi propovăduia învăţătura eretică, ci şi că e răspândit pe o arie extrem de vastă, din Siberia până în Polinezia (129, p.87 sq.). Pe de altă parte, deranjaţi că în spaţiul românesc s-a putut cuibări o erezie dualistă care să tulbure imaginea confortabilă a monoteismului daco-creştin sau, dimpotrivă, pe cea a politeismului mitologic original, alţi cercetători au considerat motivul drept un obiect de import colportat de maghiaro-slavi dinspre spaţiul altaic-siberian şi preluat de populaţia românească în patrimoniul secund al poveştilor şi legendelor apocrife (vezi de pildă 201). Aşa cum am spus, cercetarea obsesivă a liniilor de difuziune, ca şi a încercările de identificare a unor motive care, prin aglutinare, ar fi condus, după opinia unor etnologi, la sincretismul pseudo-morfotic al creştinismului folcloric, cantonează în cefe din urmă într-o fundătură. Motivul plonjonului cosmogonic recheamă invariabil problema dualismului religios, despre care multă vreme (până la descoperirea unor abundente subiecte tematice în America de Nord şi în alte zone) s-a crezut iarăşi că este o invenţie iraniană, dar care, precum vom vedea, nu este decât un pattern al gândirii simbolice de pretutindeni şi întotdeauna.

Într-o vastă paradă de erudiţie deprinsă la şcoala curentelor

europene ale epocii, departajându-se pe bună dreptate de diletantismul culegătorilor români de folclor, dar căzând în extrema cealaltă, a pozitivismului istorico-ştiinţific, Mozes

Gaster se străduieşte să demonstreze pe multe pagini e – „literatura religioasă română, mai toată, are de bază literatura slavică", colportată la noi prin cărţile populare (157 p.177), şi că în general folclorul religios n-ar fi deci fărâmituri căzute de la masa apocrifelor circulante în întreg spaţiul euroasiatic. La o primă privire, opiniile lui par să se confirme, mai ales că, la o jumătate de secol mai târziu, un alt erudit al domeniului, Nicolae Cartojan, demonstra importanţa capitală pentru constituirea şi evoluţia imaginarului religios românesc a cărţilor populare. (77) Un singur fapt n-a fost luat în considerare: că la o analiză mai atentă pot fi detectate chiar în cărţile populare motive şi teme atestate încă din… neolitic şi că, în realitate, atât cărţile populare cât şi creaţia folclorică în general sunt un conglomerat de simboluri şi imagini ale căror filiaţii se pierd, mergând pe firul timpului îndărăt, într-o perioadă care-şi estompează contururile în protoistorie.

Aşa cum am mai spus, nu există mituri şi simboluri noi, ci doar rearanjări, ajustări şi resemnificări ale unor motive esenţiale însuşite de către imaginarul colectiv într-o prezumtivă „perioadă holistică" a cunoaşterii, când intuiţia nu se rupsese încă de senzaţie şi când conştientul şi inconştientul stăteau, se pare, în aceeaşi găoace mentală. Nu putem şi, dacă nu ne înjugăm la şcoala pozitivistă, nici nu e nevoie să demonstrăm acest lucru pe baza unor documente ştiinţifice. Trebuie să observăm însă că „nicăieri nu întâlnim unul din aceste tipuri sub formă pură, că liniile de dezvoltare nu sunt niciodată paralele, ci se întretaie neîncetat" (142, p.92), că imaginarul religios are fluxuri şi refluxuri în care plutesc până astăzi fragmente de corăbii dezmembrate162 care nu tot

162 Un întreg „deşeu mitologic, spune M. Eliade, dăinuie în zonele slab supuse controlului" ale fiinţei spirituale a omului (130, p.22)

auna pot fi recompuse printr-o operaţie de recuperare a Traseelor lor labirintice.

La prima privire, nici configuraţia liniilor de difuziune, nici acceptarea sau respingerea unor motive mito-religioase nu au nicio logică. Teme trecute pentru un timp în imaginarul pasiv reapar, stimulate de o nouă aspiraţie imagistică, în prim-planul conştiinţei, în vreme ce motive pe care le-ai considera esenţiale pentru definirea unei spiritualităţi se pierd într-o memorie pasivă. Cărţile populare au resuscitat, într-adevăr, în spaţiul românesc, elemente mito-religioase care au zăcut multă vreme sub cenuşa memoriei, au favorizat un cadru imagistic în care au fost turnate idei şi forme până atunci latente, dar nici ele – ca şi nicio influenţă străină, de altfel – n-au fost creatoare de mituri. Dacă o temă nu se al-toieşte în stratul profund al sensibilităţii colective, ea rămâne o simplă componentă a hambarului de poveşti pe care orice comunitate îl deţine ca rezervor de imaginaţie şi fantezie utilizat în clipe de destindere.

Cum am mai spus şi altă dată (7, p.154), în mitologie şi religie, ca şi în întreaga cultură populară, nu există conceptul de originalitate, ci doar sentimentul de posesiune prin apropiere a unei creaţii cu reverberaţii afectiv-modelatoare la nivelul propriei personalităţi. Când un cântăreţ preia un cântec şi îl adaptează stilului său, devine al lui. În Măr-ginimea Sibiului se numesc şi astăzi jienele după „proprietari": a lui Bebeşelea, a lui Marcu, a lui Budrală etc, fără ca prin aceasta să se înţeleagă că ei înşişi le-au compus. Copiştii cărţilor populare îşi luau uneori permisiunea să selecteze, să modifice şi să adauge fragmente care n-aveau nimic de-a face cu subiectul strict al modelului163 după cum unii creatori în paradigma esteticii identităţii puteau declara.

63 „Copistul este în aceeaşi vreme şi autor", recunoaşte şi M. Gaster (157, P.177).

Vasile Avram pentru a atrage mai mult atenţia cititorilor, că au tălmăcit scrierea „de pre limba grecească (slavonească, latineasca etc)

pre limba românească", ori că autorul este un nume mai mult sau mai puţin cunoscut în mediul literar-teologic al tim. pu! ui164. În scrierile creştine, ca şi în folclor, interesează mai puţin cine a fost autorul şi ce sursă bibliografică a folosit, cât adevărul de credinţă cuprins în ele. „Oare Sf. Pavel nu spune, când citează un psalm al lui David: «cineva a făcut undeva următoarea mărturisire» (Evr. 11, 6), dovedind astfel că problema atribuirii este secundară, când e vorba de un text insuflat de Sfântul Duh?", notează Lossky (212, p.54) (bs Creaţia adevărată (autentică) îşi restrânge resursele de inspiraţie spre un model cât mai aproape de originar, de sfera arhetipurilor, de cunoaşterea primordială. Dacă totuşi creatorul unei cărţi, al unei picturi, al unei fântâni sau al unei biserici îşi transcria numele (de obicei însoţit de epitetele unei extreme modestii: „smeritul", „netrebnicul", „păcătosul" etc.) nu o făcea nicidecum pentru a gusta din gloria auc-toratului, cum se întâmplă acum, ci doar pentru a sugera astfel, indirect, dorinţa lui de a fi pomenit în slujbele bisericeşti şi în rugăciunile oamenilor „spre iertarea păcatelor".

164 Procedeul aparţine unei tradiţii frecvente şi în primele veacuri ale creştinismului, modelul cel mai celebru de identitate falsă fiind Dionisie Areopagitul, despre a cărui adevărată personalitate încă se mai poartă îndelungi controverse, iar al scrierilor anonime cu conţinut monastic propedeutic Patericul.

165 În postfaţa la Ierarhie cerească. Ierarhie bisericească (113, p.156 – 158), Ştefan Afloroaiei interpretează faptul asumării de către autor a unui nume generic ca un act hermeneutic care transcende simpla interpretare a ierarhiilor cereşti, „aflându-şi justificarea în tocmai prezenţa, prin actul său, a unei energii mai înalte". Astfel, nu mai surprinde pe nimeni că numele său contingent, la fel ca înfăţişarea sa, locul în care a apărut pe lume şi neamul de care va fi ţinut ne sunt necunoscute. Toate acestea s-au resorbit în „cuvântul pe care prezbiterul Dionisie îl adresează unui semen al său".

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

263

pe de altă parte, se cuvine iarăşi subliniat faptul că există

diverse grade de veracitate a imaginarului folcloric, frecvente alunecări din real în fantastic, ca şi o anume îngăduinţă euristică a prezumţiei (7, p.186 sq). Mitul nu se confundă cu legenda şi cu atât mai puţin cu basmul. Nevoia spiritului de a. şi destinde corzile implicate cu seriozitate ritualică în inima sacrului generează adesea o transgresare a imaginarului spre jocul liber al fanteziei. În aceste momente e receptiv la orice tip de fabulaţie, mai ales la cea care i se prezintă în aura unor învăţături exotice, precum cele din cărţile populare. Ca dovadă însă că adevărurile lor nu sunt asimilate în registrul veracităţii, este tocmai faptul că sunt adaptate la motivele structurale pe care le-am numit ale „realităţii secunde" (7, p.189). Imaginarul folcloric exercită prin patternurile sale o permanentă presiune asupra exactităţii documentare, remodelând-o în funcţie de exigenţele sale etico-estetice. Chiar şi unele evenimente istorice identificabile, al căror ecou ajunge la urechile unor scribi autohtoni, capătă culoare locală. Pentru popa Ilie de la mănăstirea Butoiul, pentru Dionisie Eclesiarhul sau pentru dascălul de biserică Ioan Dobrescu, Napoleon este „fecior de neam greco-romeos" ce a ajuns să şi-l facă socru pe „Franţescus împăratul nemţesc", până când „presoţia sa, împărăteasa, fata neamţului, o au luat tată-său îndărăt, cu un cocon al ei" (329, p.204). În „Judecăţile de apoi" din pridvoarele bisericilor, între cei osândiţi stau „tătari" musulmani, „cătane" habsburgice, cei ce „se turcesc" ori cei care „mănâncă osteneala altuia". În picturile exterioare apar uneori „bazaconii ce nu sunt primite de pravilă", cum se exprimă un episcop de Râmnic (329, p.215): scene din „Minunile Maicii Domnului", din cărţile populare, din tradiţii alogene adaptate la specificul locului, atestând şi ele „fantezia şi setea de poveste, spontaneitatea scăpată din chingile regulii fixe, nevoia de decor şi de feerie laică, exuberanţa plastică aflată

Vasile Avram sub semnul „ochiului" (329, p.214). Creatorii lor sunt sirripij ţărani care în momentele de odihnă dau frâu liber curiozităţii de a şti, talentului şi imaginaţiei. „Eu, Niculae, am făcut această puţintică m/nune fiind ostenit de bardă", scrie într-un

manuscris ardelenesc de pe la 1790, sub o iniţială cu motive zoomorfe, un plugar sau un lemnar cu vocaţie artistică. Mitul însă e altceva, el are un grad de veracitate absolută, cu care nu ai voie să te joci166. Nu poţi începe, spuneam, istoria patimilor şi a învierii lui Iisus Hristos cu „a fost odată ca niciodată…" (7, p. 187)

În materie de paralelisme şi de analogii e mai bine, aşadar, să nu căutăm derivaţii sistem/ce bazate pe cronologii, succesiuni ori difuziuni identificabile pe o hartă de relaţii antropologice. Sistemul îşi are legile lui care se sustrag nu numai unei raţionalizări taxonomice ci şi unei relaţii unidimensionale cu logica umană. Uneori se pare că omul creează sistemul, alteori că sistemul îl modelează pe om în funcţie de câteva paradigme mitice care ne scapă. Nici teoria genezei prin prezenţa unuia şi aceluiaşi mecanism al gândirii umane (căci prin aceasta nu pot fi explicate similitudini care merg uneori până la detaliu), nici cea bazată pe răspândirea istorică liniară dintr-un centru unic identificabil topografic (un clişeu acumulat, se pare, în epoca modernă, din obişnuinţa de a urmări sociologic răspândirea unor invenţii tehnice până iee Diferenţele de atitudine faţă de conţinutul gradelor de veracitate ies clar în evidenţă la orice anchetă folclorică. Ne amintim că în cursul uneia dintre acestea, efectuată împreună cu un grup de specialişti sub coordonarea lui O. Bârlea, oamenii dintr-un sat izolat de pe Valea Carasului răspundeau prompt şi binevoitor, uneori nu fără un anume amuzament, la solicitarea de a spune poveşti în faţa aparatului de înregistrare. Când însă întrebările atingeau subiecte mitice cu grad integral de veracitate, tăceau brusc, vădit contrariaţi, iar unii dintre ei se supărau şi plecau.

la ultimele ramificaţii – sau invers), ci o dialectică a modelelor af cărei centru funcţional se pierde în orizontul misterului. Sistemul este

sincron, structura de bază totdeauna prezentă, iar derivarea constituie doar o modalitate secundară de perpetuare şi îmbogăţire a sistemului, h aventura diacroniei unele verigi se pierd, se produce un amalgam, se inventează continuu şi se elimină ceea ce nu mai corespunde exigenţelor timpului. Istoria socială a reproducerii sistemului, care ar merita într-adevăr să fie studiată, nu va putea fi reconstruită niciodată (103, p.52).

Nici teoria difuzionistă, nici cea funcţionalistă, nici cea structuralistă nu pot explica decât cel mult unele relaţii sincronice sau diacronice dintre diverse paliere culturale şi nicidecum rostul şi rolul vital al mitului în existenţa umană. Nicio investigaţie socio-etnologică, oricât de riguros condusă, oricât s-ar ţine seamă de principiile lui Malinovski privitoare la complexul de funcţionalitate a fenomenelor, ori de cel al situării faptelor de etnografie şi folclor în „contextele lor de viaţă", cum cerea Şcoala Sociologică de la Bucureşti condusă de Dimitrie Guşti, şi cu atât mai puţin o viziune dinamic evoluţionistă asupra fenomenelor etnologice considerate ca un proces viu, în continuă transformare şi perfecţionare (Mihai Pop), nu vor putea surprinde caracterul misteric al gândirii magico-simbolice şi dimensiunea inefabilă a proceselor mito-religioase desfăşurate în suprastructura de orientare cosmică a colectivităţilor umane. Aşa cum am mai spus (7, p.264), satul românesc tradiţional e o realitate arhetipală „înveşmântată în veşnicie", cum ar spune Blaga, care nu se supune integral nici evaluărilor raţionaliste bazate pe metode

67.C. Culianu avansează ipoteza unei „transmiteri cognitive" constând în faptul că „un simplu set de reguli ar genera rezultate similare în minţile oamenilor pe o perioadă de timp virtual infinită" (104, p.41). Nici ea nu răspunde însă, asemeni celorlalte, la întrebările cum? şi de ce?

266

Vasile Avram etnologice create în cabinetele teoreticienilor, nici investigaţiei diligenţilor membri ai echipelor tip D. Gusti, puşi să măsoare lumea cu metrul.

E adevărat că investigaţia sociologică aduce infinit de mari

servicii cercetării etno-antropologice în comparaţie cu inepuizabila culegere la întâmplare a „tezaurului" literal-muzical-etnografie efectuată uneori de diletanţi lipsiţi de cel mai elementar simţ ştiinţific. Surprinderea evenimentelor în derularea lor firească, în împrejurări complexe marcate de credinţe, practici, datini, obiceiuri, ceremonialuri, relaţii socio-economice şi culturale, cu mijloace perfecţionate de investigare adiacente unei anchete sociologice profesioniste, corectează măcar tonurile stridente ale armatei de „folclorişti" care nu ştiu deosebi un pattern de un refren, un mit de o legendă sau un obicei de manifestarea lui scenică. Dar dacă Stahl critica, e.g., încercările unor etnologi de a reconstitui „obiceiul pământului" după ce la noi în ţară fuseseră deja introduse demult legislaţiile occidentale burgheze în ce priveşte dreptul cutumiar (311, p.226), cu atât mai îndreptăţit ne putem îndoi de rezultatele unei investigaţii sociologice întreprinse într-o perioadă când resemnificarea sau desa-cralizarea fenomenelor mito-religioase era un fapt deja împlinit. Din studiul manifestărilor exterioare, care adesea obnubilează sub faldurile lor credinţe autentice încă păstrate, poate şi ca expresie a unei cenzuri organice sau transcendente asupra misterului, dintr-o înregistrare statistic-matematică a unor date neracordate la structurile arhetipale adânci nu se poate naşte decât impresia, susţinută vehement între alţii de H.H. Stahl, că folclorul, ca şi religia, este „un fenomen social existent exclusiv sub forma unor multiple

ariante simultane, nereductibile la un text sau la o schemă – are ar fi existat realmente în trecut" (310, p.238) 168. Niciodată un cercetător fără o profundă aderenţă la realitatea arheică a satului românesc nu va reuşi să surprindă, oricât de docte i-ar fi lecturile şi metodele, adevărata lui înfăţişare. Fiindcă, aşa cum spuneam, (7, p.265) în spaţiul unei comunităţi tradiţionale trebuie văzute nu atât trecerea cât petrecerea (în sensul etimologic al termenului), nu atât casele cât vetrele, nu atât soarele cât lumina.

168 De altfel, critica pe care valorosul cercetător al satelor devălmaşe româneşti o administrează lui Blaga şi Eliade are la bază fie o greşită înţelegere a textului, fie o răuvoitoare răstălmăcire a sensurilor sale. Spre a da un singur exemplu, după ce îl acuză pe Eliade că „pledează pentru luarea în seamă mai ales a credinţelor profesioniştilor religiei, adică a preoţilor, deci a teologilor" – lucru absolut inexact – demonstrează pe bună dreptate că practicile şi credinţele populare „nu au avut parte de o teologi-zare savantă", ci sunt rezultatul procesului de enculturaţie (a „predaniei"), adică exact ceea ce susţine şi Eliade prin conceptul de „creştinism cosmic" elaborat la câţiva ani după redactarea Tratatului de istorie a religiilor. Fragmentul din Tratat la care probabil se referă Stahl (p.25 – 26) vizează eventuala intenţie de cunoaştere de către un observator străin (de pildă un budist, specifică Eliade) a „ritualului, dogmei şi misticii creştine" în puritatea lor doctrinară care, firește, va fi mai bine cunoscută de un preot decât de comunitatea folclorică a unui sat. Chiar dacă Stahl n-a avut acces la scrierile de mai târziu ale lui Eliade, putea lua în seamă precizarea acută în Tratatcu o pagină mai încolo: că ambele hierofanii „sunt la fel de valabile, că atât sensul acordat de mase cât şi interpretarea iniţiaţilor reprezintă, fiecare, o modalitate reală, autentică, a sacrului" (p. 27).

V. LITURGHIA COSMICA

Începuturile creştinismului în România

Nu putem insista, din lipsă de spaţiu, asupra istoriei creştinismului în România. Fie că începuturile lui se datorează venirii în Scythia Minor a Sf. Apostol Andrei, cum susţine tradiţia, fie coloniştilor romani aduşi aici de pe întreg cuprinsul imperiului (inclusiv din zone deja creştinate), fie, în fine, osârdiei de mai târziu a misionarilor sosiţi să propovăduiască şi aici, ca peste tot în Apus şi Răsărit, în primele secole ale erei noastre, cert e că avem documente datate încă dinainte de secolul al IV-lea care atestă prezenţa simbolurilor şi riturilor creştine. Nu poate fi vorba însă de un cult bine

organizat, şi cu atât mai puţin de o ierarhie bisericească în stare să-şi impună sistemul dogmatic în faţa credinţelor, datinilor şi obiceiurilor păgâne moştenite de populaţie din vremuri străvechi. Mai ales după evacuarea Daciei, spaţiul carpatic a recăzut, cum spuneam, într-o ordine naturală normată exclusiv de legile firii, de modestele cerinţe biologice şi spirituale ale unor locuitori nevoiţi mai tot timpul să se apere ori să se refugieze în păduri din calea numeroaselor popoare migratoare. Sămânţa creştină însă a rodit în ciuda tuturor dificultăţilor, chiar dacă nu şi-a păstrat întru totul puritatea apostolică, dacă învăţătura Evangheliilor şi a Sfinţilor Părinţi s-a altoit pe trunchiul încă plin de sevă al unei mitologii din care nu lipseau adorarea Zeiţei Mamă, cultul vetrei, al bradului şi al lunii, flora stufoasă a credinţelor şi practicilor magice, simbolismul muntelui cosmic, ritualica stihiilor, venerarea strămoşilor, sărbătorile sezoniere etc

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

269

g-a întâmplat de fapt ceea ce se întâmplase şi cu câteva. co\e sau milenii mai devreme, când pe acest teritoriu s-au’s tjiljt alte neamuri care au asimilat sau au fost asimilate de atre populaţia autohtonă. Învingătorii şi-au impus stăpânireală, uneori şi cultura, dar au preluat de la autohtoni un loli număr însemnat de simboluri, rituri şi credinţe care s-au infiltrat în stratul cel mai adânc al spiritualităţii comune, normând de acolo existenţa cosmică şi pragmatică a oamenilor. Cu alte cuvinte, „învingătorii au asimilat tot ce au învins” (Blaga) şi şi-au organizat existenţa în funcţie de specificul locului, inclusiv al tradiţiei religioase autohtone, chiar dacă au păstrat o vreme în prim-planul ritologiei modelele lor ancestrale dintre care unele s-au generalizat în noua paradigmă spaţio-temporală.

Aşa se face că în creştinismul cosmic al comunităţilor româneşti au supravieţuit, alături de credinţele arhaice, numeroase elemente din vechile religii romane şi din cultele misterice ale sincretismului religios specific sfârşitului antichităţii. Inscripţiile religioase, mai ales cele de pe crucile de mormânt, continuă mult timp să folosească

formulele latine tradiţionale care încep cu „hic jacet” şi sfârşesc cu „ave” sau „vale viator”. Alături de însemnele creştine, se regăsesc pe numeroase obiecte de cult, dar şi pe ceramica utilitară sau pe instrumentarul de folosinţă agro-pastorală, vechile simboluri, îndeosebi cele solare: roata, cercul (discul), barca, securea dublă, lebăda, etc. Simbolul crucii, prezent şi el la tot pasul în ornamentica folclorică religioasă, are, precum vom vedea, un dublu sens: ea nu e doar crucea patimilor şi a morţii, ci şi însemn de lumină, viaţă, înviere, întocmai ca în cultele vitaliste ale neoliticului şi în reprezentările simbolice din religia daco-geţilor.

Din latină s-au păstrat nu numai termenii principali ai limbajului creştin, ci şi unele cuvinte din repertoriul mitico-magic roman adaptate noilor semnificaţii ale ritului şi simbologiei.

270

Vasile Avram

După S. Puşcariu, în expresia „arunc vina pe cineva”, verbul arunc păstrează înţelesul originar de „îndepărtez de la mine un rău (şi-l dau altcuiva) ” al termenului religios latin aver-runco (Marşpater, teprecor ut, calamitates averrunco); găe întâmpla provine din intemplare (cf. extemplare), fenomenul intrării unei păsări în spaţiul (templum) trasat de auguri cu bâtul pe cer în scop divinatoriu; a comanda este latinescul commandare, adică recomandarea mortului către zei, urmată de pomeni şi ospeţe (cf. commendare diis); a feri\şi are etimonul în feriae, zilele de odihnă consacrate de romani unor acţiuni religioase; el s-a şi păstrat până de curând cu sensul de „a serba, a ţinea, a păzi o sărbătoare” – cf. „Acesta om sâmbăta nu fereaşte”(290, p.356) 169.

169 LI Rusu contestă, nu fără argumente judicioase, primele două etimologii, punând termenii pe seama unei moşteniri de substrat, iar VLG – corgiev derivă pe a fier/din dacicul pol-iyo (op. cit., p.19). Nu înţelegem însă de ce – aici ca şi în alte părţi – se face o departajare atât de netă între moştenirea latină şi cea transmisă prin traco-geţi. Ca şi cum latina n-ar fi fost şi ea o limbă indo-europeană care, în condiţii specifice, să fi putut perpetua termeni derivaţi din protostratul arhaic,

asimilaţi de nivelul comun al expresiei lingvistice şi dispăruţi, poate, mai târziu din orizontul limbii literare. N-am putea oare aplica şi în aceste cazuri metoda lui Dumezil, care demonstrează că materialele istorice relevante pentru mito-religia romană nu-şi găsesc o explicaţie satisfăcătoare decât dacă sunt considerate ca rezultante ale unei moşteniri indo-europene, dezvoltată şi uneori deformată în mediul etnic al latinilor? (vezi o analiză a metodei lui Dumezil şi a consecinţelor sale pentru istoria religiilor la M. Meslin – 238, p. 168 sq.). Chiar dacă nu putem admite, în solidaritate cu N. Densuşianu (107, p.672 sq), existenţa unei limbi protolatine (latina prisca) moştenită direct de la pelasgi şi transmisă, prin traco-geţi, protoromânilor (în vreme ce latina clasică a deraiat de la vechile modele lingvistice), e imposibil să trecem cu vederea numeroasele similitudini dintre limbile de descendenţă indo-europeană, care nu pot fi explicate, aşa cum spuneam, decât printr-un protostrat comun. Repertoriul lexical arhaic inventariat de Dan Botta (vezi supra) atestă şi el că desele contaminări între idiomurile vorbite de greci, de romani şi de traco geţi de-a lungul convieţuirii lor în spaţiul sud-est european au la bază nu numai o simplă afinitate emolingvistică reciprocă

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

271

g dificil însă de spus cât anume s-a păstrat în tradiţia mito-religioasă românească din spiritualitatea romană şi cât latorează ea autohtonismului daco-get, mai ales dacă avem în vedere că unele teme esenţiale sunt, de fapt, comune celor două culturi şi că, în condiţiile sincretismului din perioada romană a Daciei, motivele circulau extrem de liber dintr-o direcţie într-alta. Avem documente care atestă că şi în Dacia Romană cultul mitraic, de pildă, era destul de frecvent, dar poate acest lucru se întâmpla tocmai pentru că el îngloba elemente ritualice şi credinţe care veneau dintr-un trecut mult mai adânc şi care, de altfel, se vor transmite nu numai în cultura religioasă românească, ci şi în întreaga spiritualitate creştină170. Avem apoi dovezi că, pe lângă numeroasele culte de origini diverse, cu rituri mai mult sau mai puţin recunoscute de stat, credinţele cele mai felurite,

exprimate prin practici oculte, circulau în „subteranele religiei oficiale" (27, p. 137). Era vie şi în acea perioadă o anume mistică a naturii care în interpretat/o romană se lega de numele lui Silvanus, al Dianei, al lui Liber şi Libera, al Terrei Mater, dar şi de „crângurile-temple" despre care vorbeşte Plinius, ori de arborii sacri în scoarţa cărora localnicii săpau cruci. Ni s-au păstrat şi din perioada romană monumente funerare cu incizii reprezentând cele două emisfere ale universului, celestă şi telurică, precum şi o inscripţie, găsită la Tibiscum, care sugerează ideea nemuririi sufletului: „Terra tenet corpus, nomen /ap/s, atque animam aer".

Se pare însă că aspectul social, juridic, contractualist al religiei romane, acel do ut des atât de prezent pe obiecte voci şi un solid trunchi indo-european comun. Acelaşi lucru se poate spune despre frapantele analogii lexicale dintre limba română şi cea sanscrită (vezi Berinde-Lugojan, op. cit.)

Nu aderăm însă, din motive pe care le vom expune mai jos, la ideea, destul de frecventă în rândul teoreticienilor, că întregul cult creştin este derivat din cel mitraic.

272

Vasile Avram tive prin formula v (otum) s (olvit) l (ibens) m (erito), n-a reuşit să se infiltreze solid în mediul dacic. Trebuie făcută o departajare între religiile practicate, mai ales în perioada de început a Daciei Romane, de către coloniştii sosiţi aici în calitate de stăpânitori, cu întregul lor patrimoniu de mituri simboluri şi credinţe aduse din locurile lor de origine, şi cele ale autohtonilor care, dacă mai târziu se vor lăsa influenţaţi (destul de superficial, de altfel) de cultura de tip urban a romanilor, vor continua să-şi practice vechile rituri. Este imposibil de precizat, spune M. Bărbulescu, care reprezentare figurativă de divinitate romană a fost adusă ca ofrandă în vreun loc de cult de un dac romanizat (27, p. 209), poate şi pentru că, odată cu riturile romane, se infiltra aici, încet-încet, creştinismul care îşi găsea un port-altoi extrem de primitor în vechile religii ale pământului dacic.

Creştinismul a pătruns atât de uşor în Dacia datorită, în primul rând, asemănărilor frapante ale nucleului său sacramental cu vechile

mistere zalmoxiene practicate timp îndelungat de autohtoni în sanctuarele lor situate pe înălţimile munţilor171. Supravieţuirea postumă a dacilor a devenit supravieţuire în raiul creştin, iniţierea în cultul lui Zalmoxis s-a prelungit în iniţierile sacramentale creştine, ascetismul preoţilor săi a fost preluat de ascetismul monahilor ortodocşi 172, morala înclinată spre austeritate instituită de De-ceneu s-a convertit în morală creştină bazată pe cuvântul lui Iisus din Evanghelii: nu căutaţi averi pe pământ, ci în ceruri.

171 „Toate aspectele religiei lui Zalmoxis – eshatologie, iniţiere, pitagorism, ascetism, erudiţie de tip misteric (astrologie, terapeutică, theurgie etc) – încurajau apropierea de creştinism" (129, p.80).

172 „în imensa arie carpato-dunăreană şi balcanică, şi în alte părţi (Asia Mică, Iran, India), din cea mai îndepărtată antichitate şi până la începutul secolului nostru, culmile şi grotele munţilor au fost locurile de retragere predilecte ale asceţilor, călugărilor şi contemplativilor de tot felul" (129. p.73)

1

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 273

Cel mai însemnat element de similitudine şi continuitate între religia daco-geţilor şi cea creştină este fără îndoială modul în care ele tratează controversata problemă a nemuririi şi, în acest context, relaţia dintre trup şi suflet. Ştrm că în platonism şi, în general, în filosofia greacă, sufletul (real şi nemuritor) este separat net de trupul perisabil şi corupt, definit ca „închisoare a sufletului". Nu avem însă niciun indiciu asupra destinului extracorporal al sufletului, în afara aventurii sale palingenetice şi a supoziţiei că, după ce depăşeşte pragul încarnărilor, petrece undeva în lumea ideilor la care cei înţelepţi pot ajunge, prin contemplaţie, încă din timpul vieţii terestre173. În iudaism, dimpotrivă, sufletul nu este decât o noţiune difuză cu sensul de „a avea viaţă". Confundat uneori cu sângele, înţeles ca substanţă vitală, are o infinit mai mică relevanţă decât cea a trupului, care va învia la Judecata lui Dumnezeu (Dicţionar biblic, Societatea Misionară Română, Ed. „Cartea Creştină" Oradea, 1995, p. 1236 şi 1315).

În concepţia daco-geţilor însă sufletul şi trupul pare că sunt

legate într-o unitate dual, poate una similară celei sugerate în paginile Noului Testament, unde nemurirea nu este exclusiv a trupului, nici exclusiv a sufletului, ci a unui corp spiritual cu însuşiri vag senzoriale, asemănător celui cu care s-a înălţat la cer, după înviere, Iisus Hristos şi cum se anticipează a fi şi trupurile oamenilor după învierea din momentul parousiei174. Ea presupune pătrunderea într-o viaţă

3 dacă e să cunoaştem vreodată un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne detaşăm de timp şi să contemplăm, cu sufletul în sine, realităţile în sine" – citim în dialogul Phaidon, 66 e, al lui Platon.

74 Natura corpului omenesc din paradis, ca şi natura corpului hristic de înviere, a constituit o temă de îndelungi controverse nu numai între creştinii ortodocşi şi cei gnostici (conform cărora trupul înviat al lui Hristos a fost unul pur spiritual, perceptibil de către iniţiaţi ca o „apariţie" sub chipul de Mare înger al Luminii), ci şi între diverşii interpreţi tradiţionalişti ai

Vasile Avram eliberată de limitările de timp şi de spaţiu proprii existenţei pământeşti, dar care îşi păstrează cadrele favorizante pentru cunoaşterea de sine, pentru petrecerea şi jubilaţia omului într-o infinită noutate175.

Din păcate, autorii antici care menţionează credinţa daco-geţilor în nemurire (Hellanicos, Herodot, Lucian din Samo-sata, împăratul Iulian, Enea din Gaza etc.) sunt nu numai extrem de lapidari în această privinţă, ci şi stăpâniţi de o explicabilă confuzie generată de faptul că fenomenul era pentru ei contrar oricărei logici. Agathias, de exemplu, nu omite să-l numească o „aiureală getică" şi să-l opună singurei nemuriri considerate de el adevărată, cea câştigată prin glorie istorică, de pildă de către învingătorii jocurilor olimpice (301, p.268). Alţii spun că existau în rândul traco-geţilor credinţe diferite în ce priveşte soarta lor postumă: unii cred că sufletele celor care mor se vor întoarce pe pământ, alţii că vor trăi în locuri mai fericite împreună cu zeul (într-un paradis uranic, într-un spaţiu chtonic, în andreon-ul zalmoxian sau în textelor biblice. Credinţa învierii „în carne şi oase" (un corp care poate

fi pipăit de degetele lui Toma ca orice corp viu) este atenuată de mărturia unor pasaje din Evanghelii după care învăţătorul s-a arătat după înviere „într-un alt chip" (Mc.16, 22; Le.23, 13 – 32; în.22, 14 – 17) mai întâi Mariei Magdalena (căreia i-a şi interzis să-l atingă) şi apoi unora dintre apostoli (care la început nu l-au recunoscut), ca şi de precizarea Apostolului Pavel că trupul care va învia la auzul trâmbiţei îngerilor se va îmbrăca în nestricăciune şi nemurire, căci „carnea şi sângele nu pot să moştenească împărăţia lui Dumnezeu" (I Cor. 15, 50 – 53). În gândirea mitico-magică a societăţilor arhaice şi tradiţionale, unde graniţa dintre materie şi spirit este oricând penetrabilă, controversa este irelevantă. 175 „Nu e cu putinţă peste tot a afla sau numi vreun trup sau suflet în afară de relaţia dintre ele", spune Sf. Maxim Mărturisitorul (233, p.100), la care părintele Stăniloaie precizează că „sufletul păstrează şi după moarte virtu-alităţile trupului", întrucât „sufletul are în sine virtualităţile organizatorice ale materiei în trup, iar materia e făcută aptă de a primi forma de trup al sufletului. Toată materia are în ea această capacitate de res formânda" (233, p. 101).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

275

— AjOnul sacru), iar alţii, în sfârşit, că „sufletele mor necesit, dar că e mai bine aşa decât să trăiască" (301, p.263). Exceptând ultima credinţă – îndoielnică, desigur – celelalte vorbesc numai despre nemurirea sufletului, dar din alte texte înţelegem că el este totuşi inseparabil de trup. Precum aflăm de la Platon (Charmides 156 – 157), preoţii traci, în acelaşi timp şi medici176, au în vedere, atunci când tratează o boală, ansamblul trup-suflet ca expresie a totalităţii („din suflet pleacă totul: şi cele bune în trup şi în omul întreg") şi armoniei („dacă totalitatea nu stă bine, este imposibil ca partea, ea însăşi, să stea bine"), ceea ce ne duce cu gândul la o prezumtivă simbioză eternă a lor.

Nu credem, totuşi, să fi existat nici la daco-geţi, cum nu există nici la membrii comunităţii tradiţionale româneşti, o imagine clară asupra vieţuirii de după moarte şi cu atât mai puţin o reprezentare

concretă a conjuncţiei trup-suflet, cum ne îndeamnă să credem, între alţii, eruditul teolog I.G. Coman (86, p.20 sq.). Problema rămâne una dintre tainele care, cum spune Iustin Martirul, trebuie lăsate în seama lui Dumnezeu.

2. O schimbare de paradigmă

Precum se ştie, apologeţii şi misionarii creştini au recurs mereu, în argumentele lor pro domo, la similitudinile dintre vechile credinţe ale populaţiilor vizate pentru convertire şi noua învăţătură promovată de Evanghelii şi de Apostoli – după modelul Sf. Ap. Pavel care, în discursul din Areopagul atenian, făcea apel la „Dumnezeul necunoscut" căruia grecii – i înălţaseră un altar („deci pe Cel pe care voi, necu

76

În acest sens, preoţii lui Zalmoxis, ca şi ucenicii lui Iisus Hristos, sunt în llelaşi timp „vindecători" şi „învăţători" – desigur, în grade ecumenice dif-er" t atestate istoric.

276

Vasile Avramnoscându-L îl cinstiţi, pe Acesta îl vestesc eu vouă" (Fapt 17, 23). E lesne de înţeles, prin urmare, că un complex îl ligios centrat pe speranţa de a obţine nemurirea şi având ca model epifanic un zeu de structură misterică, nu putea fi ja norat de misionarii creştini, cum n-a fost ignorat, de altfel nici de către unii dintre Sfinţii Părinţi ai Bisericii. Clement Alexandrinul compară, în Stromatele sale, jertfa mesagerului get trimis spre Zalmoxis (care, prin moarte, obţine nemurirea) cu „jertfa pe care bărbaţii şi femeile înţelepte o aduc în Biserică, meditând la moartea dătătoare de viaţă în Hristos", iar Grigore de Nazianz apelează, în încercarea de a-l converti pe prietenul său Nemesius, la comparaţia cu gestul lui Zalmoxis care, „aruncând

săgeţi prin mulţime, îndumnezeia pe fiecare credincios" (86, p.46 – 52).

Convertirea timpurie şi rapidă explică şi faptul că zeul suprem al geto-dacilor, care a trezit atâta interes în lumea antică – dar şi, conform documentelor cercetate de Al. Busuio-ceanu (65), în primele secole ale Occidentului medieval – a dispărut fără urmă din tradiţia religioasă a daco-romanilor (unde, după opinia unor autori, s-a asimilat cultului sincretic al cuplului Liber-Libera) şi, mai târziu, din cea a românilor. El s-a contopit pur şi simplu în simbolurile şi riturile creştine, s-a asimilat divinităţii Evangheliilor, primind un alt nume şi modelându-şi chipul după o altă paradigmă mitoreiigioasă. La fel s-a întâmplat, de altfel, şi cu celelalte hierofanii, simboluri sau motive ritualice transferate din patrimoniul mitic precreştin în cel creştin177.

177 P. Caraman observă pe bună dreptate că în colindele societăţii tradiţionale poate fi regăsit „întregul Olimp creştin, cu Dumnezeu în frunte, cu Maica Domnului şi Iisus, cu îngeri, sfinţi de toate rangurile, care se ivesc pretutindeni şi alcătuiesc acea lume minunată care se contopeşte pe deplin cu viaţa pământească" (75, p.353), dar că ar fi zadarnic să se caute în ele chipuri şi definiţii concrete ale unor zeităţi păgâne. Nu însă din pricină că spre colindele religioase creştine au migrat ulterior, în virtutea

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

277

Aşa cum însă şi M. Eliade atrage atenţia, nu trebuie, teles din toate aceste similitudini că religia daco-geţilor aninase sau pregătise creştinismul, cum cred unii autori amâni. Zalmoxis nu putea fi în niciun caz identificat cu Iisus Hristos în sens dogmatic, ci doar asimilat, în virtutea unor simboluri comune (general valabile, de altfel, pentru toate religiile cosmice) orizontului antropologic reprezentat de creştinism. Un creştinism fără Hristos este un nonsens, oricât de mult ne-am strădui să dovedim că revelaţia Dumnezeului întrupat se suprapune peste sinteza unor epifanii anterioare. El presupune o doctrină, un cult specific, o re-semnificare radicală a riturilor şi simbolurilor şi, nu în ultimul rând, o conştiinţă a apartenenţei

credincioşilor la paradigma sa religioasă178. Când vorbim de „creştinism cosmic" nu putem face abstracţie de toate acestea, chiar dacă privite din punct de vedere dogmatic sintezele şi departajările par destul de relative şi de neclare. Trebuie să ţinem seama de noua conjunctură care se profilase ca „plinire a vremii" – ruperea de lumea antică şi trecerea ireversibilă spre un alt eon – de schimbările radicale petrecute în plan istoric, de modificările adânci survenite în spiritualitatea oamenilor. Vestea întrupării lui Dumnezeu ca om nu mai putea fi percepută ca o simplă teofanie prin care invizibilul devine vizibil, nici ca o simplă delegare de personalitate (profetul ca reprezentant al lui Dumnezeu pe pământ), ci ca o instituire a unui nou mod de existenţă al naturii divine în cea umană. Nu în forma autonomiei existenţiale (calitate conferită primului om creat, uui sincretism literar, elemente de mitologie precreştină dinspre alte zone folclorului, cum crede Caraman, ci tocmai pentru că pe scheletul unor

Vechi rituri de orientare cosmică s-au fixat noile obiceiuri care, în timp, au resemnificate şi renominalizate în perspectivă creştină.

„Nu există creştinism fără de Hristos – că dacă ar exista, mulţi evrei, °" teişti, masoni şi puzderie de oameni cu moravuri curate ar fi demult

„Eşti i „(319, p.281).

278

Vasile Avram

Adam), ci a uniunii substanţiale dintre Dumnezeu şi om. De-acum înainte depindea de libera alegere a fiecărei persoane să se adapteze „din punct de vedere existenţial (nu legal sau etic) la modul de existenţă al noii naturi, divine şi umane a lui Hristos" (357, p.111) <79.

Transformarea era radicală şi ireversibilă, ca dovadă că încercarea de contrareformă a împăratului Iulian, supranumit Apostatul, a eşuat, în ciuda faptului că a fost pornită din cele mai bune intenţii şi fundamentată pe principii etico-filosofice dintre cele mai solide. El nu voia decât să restaureze bunele moravuri romane în spiritul unei tradiţii îndelung verificate în practică, să reinstituie un

cult religios pus sub autoritatea unui pontifex maximus de înaltă ţinută morală (în vremea când multe grupuri creştine se compromiseseră în ochii înaltei societăţi romane prin fanatism şi intoleranţă religioasă, prin excesul de zel în reprimarea păgânilor, prin simplitatea şi paupertatea riturilor, ca şi prin proverbiala lor sărăcie cu duhul), să orienteze mulţimile spre un ideal de credinţă din care să nu lipsească providenţa, nemurirea sufletului, răsplata de după moarte a binelui şi a răului, rugăciunea, virtuţile morale. Dar n-a reuşit mai ales pentru că, în calitatea lui de împărat filosof, pierduse, asemeni tuturor învăţaţilor din

179 Suportul teologic al noii paradigme de credinţă se găseşte în conversaţia lui Mesia cu femeia samariteancă (Ioan, 4, 4 – 42). La observaţia acesteia că „părinţii noştri s-au închinat pe acest munte, iar voi ziceţi că în Ierusalim este locul unde trebuie să ne închinăm", Iisus îi răspunde". „Femeie, crede-Mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veţi închina Tatălui. Voi vă închinaţi căruia nu ştiţi; noi ne închinăm Căruia ştim, pentru că mântuirea din iudei este. Dar vine ceasul şi acum este, când adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în duh şi fa adevăr, că şi Tatăl astfel de închinători îşi doreşte. Duh este Dumnezeu şi cel ce i se închină trebuie să i se închine în duh şi în adevăr" (20 – 24). ne abia acum „holdele sunt albe pentru seceriş", iar „cel ce seceră primeşte plată şi adună roade spre viaţa veşnică, ca să bucure împreună şi cel ce seamănă şi cel ce seceră" (35 – 36).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

279

vremea sa, sensul ontologic al miturilor, pe care le înţelege doar ca pe nişte alegorii apte a fi valorizate etic şi estetic într-o nouă formulă sincretică de tipul panem et circenses şi nu ca pe un fundament originar de spiritualitate. Reforma sa era gândită exclusiv la nivel legislativ, ca o cosmetizare a existenţei sociale şi o regenerare intelectuală a vechilor virtuţi şi obiceiuri romane cântate de poeţi în ode înălţătoare. Or, creştinismul venea deja cu o viziune radical schimbată asupra existenţei şi a mântuirii, pe deplin pătrunsă de

credibilitatea adevărului său (Adevărul era însuşi Iisus Hristos) şi pusă, sub raport social, în slujba unei noi categorii de oameni: cei oropsiţi, cei umili, cei desconsideraţi de către puternicii zilei şi de către gânditorii raţionalişti.

Comunităţile daco-getice, mai mult sau mai puţin romanizate, nu mai erau nici ele cele din vremea lui Burebista sau Decebal. Se schimbaseră nu numai din punct de vedere social (mai ales după retragerea romană, ele se rusticizaseră de-a binelea) ci şi psihologic-antropologic: în sufletele lor răsunau deja alte tonuri ale revelaţiei, conştiinţa li se raporta altfel la binomul imanenţă-transcendenţă, mistagogia soteriologică primea alte semnificaţii. Vestea cea bună a mântuirii, propovăduită de creştini, a încolţit pe un teren fertil, în mijlocul unor oameni modeşti, familiarizaţi mai mult cu natura şi cosmosul decât cu practica socială, oameni care aveau şi ei mare nevoie de credinţă, iubire şi speranţă. Prin creştinism, lăcaşul vieţii de dincolo de moarte căpăta un contur mai precis decât în imaginarul geto-dacic: el va fi dobândit în urma unei judecăţi a lui Dumnezeu asupra faptelor bune sau rele („teroarea istoriei" putea fi deci răscumpărată în veşnicie) şi garantat de însuşi Cuvântul divin coborât pe pământ. „Blândul păstor" care vorbise despre frăţie, egalitate între oameni, iertare a păcătoşilor, milă pentru cei oropsiţi şi care suferise umilinţe, bătăi şi moarte pe cruce era, fără îndoială, mai aproape de inima şi cugetul lor decât

Vasile Avram asprii şi neîndurătorii zei păgâni. Paradisul promis de El – fascinanta împărăţie a Cerurilor – se structura ca un ideal proiectat în viitor, separat de paradigma ritualică a „eternei reîntoarceri" într-o vârstă de aur a începuturilor, fundamentat în orizontul aşteptării pe „duhul şi adevărul" credinţei. Astfel se explică faptul că „semnul crucii îl făcură tot mai des degetele aspre ale ciobanilor şi vânătorilor, ale plugarilor şi pribegilor rătăcitori din neamurile surghiunite prin sate şi cătune" (190, p. 13).

Între două invazii ale migratorilor, oamenii au învăţat cum să se roage, cum să-şi construiască biserici, cum să-şi înmormânteze morţii

după noile datini. În timpul urgiilor când, salvând ce puteau în mare grabă din puţinul lor avut, luau calea codrilor, îşi duceau şi bisericile ori chivoturile cu ei. Se rugau şi acolo, în poieni de munte, la izvoarele râurilor, la adăpostul arborilor şi stâncilor care de mult le deveniseră familiare. Şi poate că sentimentul apropierii de Dumnezeu era cu atât mai intens cu cât aveau conştiinţa că la ruga lor participă stelele cerului, păsările codrului, murmurul vântului, după un scenariu ritualic cunoscut din vechime.

În răgazurile mai lungi, când invadatorii se retrăgeau ori se arătau dispuşi să convieţuiască paşnic cu ei, s-au cristalizat şi primele elemente de ritualică creştină, rămasă însă mult timp în stadiul de sincretism cu credinţele precreştine adânc înrădăcinate în mintea şi sufletul oamenilor. Vor fi fost mai întâi rugăciunile şi meditaţiile desfăşurate înăuntrul sau în jurul modestelor bazilicism ridicate la început în cimitirele unde se aflau mormintele martirilor (asemeni celor de la Nic-uliţel), apoi liturghiile oficiate în limba latină, generalizată

180 Termenul e specific limbii române – celelalte limbi romanice l-au moştenit pe ecclesia. El a fost adoptat poate şi pentru că trimite fa cuvântul de origine proto-autohtonă basileus, despre care L. Rusu susţine că a fost preluat de greci de la traci (300, p.77).

1

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

281

pe întreg teritoriul României, ritualurile de nuntă, botez u înmormântare desfăşurate în spirit creştin, dar cu multe demente păgâne păstrate în timp până azi; în sfârşit, o viaţă morală bazată pe preceptele Bibliei şi ale învăţăturii aposto-Aşa cum am menţionat, până relativ târziu în Evul Mediu, românii n-au avut o organizare bisericească proprie sau, dacă au avut-o în mici enclave, ori dacă se resimţea vag, pe jij pe colo, autoritatea Bizanţului sau a Romei, ea era mai degrabă spirituală decât nominală. Mănăstirile, atâtea câte vor fi fost înainte de întemeierile monahice ale lui Nicodim şi ale altor călugări slavi veniţi din sudul Dunării, erau mai degrabă nişte lăcaşuri

de refugiu ascetic decât centre de exercitare a doctrinei şi moralei creştine, ca în alte părţi. Monahii români vor fi fost, asemeni lui Daniil Sihastrul, nişte veritabili imitatori ai stilului de existenţă şi de rugăciune al vechilor preoţi ai lui Zalmoxis (care, să nu uităm, fuseseră asemănaţi de către Filon cu esenienii), împletind viaţa ascetică extrem de severă cu contemplaţia şi tăcerea vorbitoare a sinelui, dar uneori şi cu practici religioase îndreptate spre binele comunităţii din care proveneau. Căci, oricât de cufundaţi ar fi fost în meditaţie singuratică, consemnul lor era să nu refuze niciodată ajutorul solicitat de oamenii nevoiaşi 181 Unii dintre ei erau şi duhovnici ai voievozilor (păstrând proporţiile, Daniil Sihastrul a fost pentru Ştefan cel Mare ceea ce fusese De-ceneu pentru Burebista), alţii coborau adesea în sate spre a hirotoni preoţi, a oficia liturghii speciale, a spovedi, a rosti cuvinte de învăţătură. Nu erau numai îndrumători de credinţe, ci şi moderatori de conştiinţe, creatori de climat

wersând termenii folosiţi de E. Underhill pentru definirea stării mistice, şi inima lor era dedicată întotdeauna neschimbătorului Unu, nu-şi neg-" & u datoria faţă de cei mulţi" (337, p.141).

282

Vasile Avram spiritual şi moral, păstrători – alături de ciobanii transhumant – a unităţii şi continuităţii limbii".

Toate acestea însă nu erau de ajuns pentru o instituit solidă şi unitară a cultului şi a dogmei. Dacă în comunităţile ţărăneşti s-a păstrat unitatea de limbă, de credinţă, de datini sau de rit, imaginarul şi cultul religios (inclusiv melosul cântecelor bisericeşti) prezintă până astăzi diferenţieri sensibile, uneori de la sat la sat. E suficient să amintim numeroasele variante de expresie ale rugăciunii Tatăl nostru înregistrate de autori străini înainte ca ele să fi fost consemnate sau cunoscute din izvoare scrise româneşti. Dacă în toate se păstrează nealterate cuvintele creştine esenţiale de origine latină, statornicite de mult prin repetiţie cultică: Tatăl (uneori cu alternanţa Părintele), cer, numele, pâinea etc, celelalte sunt adaptate la specificul comunităţii, la particularităţile lingvistice ale locuitorilor, uneori poate şi la exigenţele de expresie personală ale unei familii sau unei persoane. Pâinea este

fie de toate zilele, fie de pururea, fie de fiinţă, fie cea săţioasă, pentru ispită apar variantele: bântuială, năpaste, ispitire, cale de ispită, pentru greşelile: datoriile sau păcatele, pentru cel rău: cel viclean; pentru izbăveşte: mântuieşte etc. (93, p. 178 sq.). Ele sunt reclamate de afinităţile de receptare, de înnoirile terminologice produse mereu prin contactul cu slavona oficială a Bisericii182, de schimbări ale textului din partea câte unui preot şcolit prin mănăstiri. Se observă cu deosebire diversitatea prin care sunt redate conceptele negative sau privative: diavolul, ispita, calitatea păinii, greşelile, ca şi faptul că ap

182 Nu insistăm, în lucrarea de faţă, avut o relevanţă cu totul nesemnificativă în creştinismului cosmic iţea a de credinţă ale

ape toţi aceşti termeni sunt asimilaţi în română din limbile popoarelor alogene183.

3. Sate şi preoţi

Viaţa religioasă se desfăşura sub oblăduirea tolerantă a preoţilor săteşti care, în cele mai multe cazuri, nu se deosebeau cu nimic de restul locuitorilor. Ei purtau straie ţărăneşti, mergeau la lucru la câmp (numai în rare ocazii primeau danii agricole de la săteni), iar în unele sate stăteau şi ei, asemeni tuturor celor de sub oblăduirea lor, „pe marginea sălbăticiei", cum spune Iorga (190, p.91). De la sine înţeles că nu aveau vreo învăţătură însuşită temeinic şi metodic în şcoli, ci poate doar o minte mai pătrunzătoare şi o memorie mai activă cultivate în preajma unor duhovnici cu ajutorul cărora tălmăceau pildele Evangheliilor şi cuvintele de înţelepciune ale Sfinţilor Părinţi. Erau hirotoniţi îndeobşte prin „punerea mâinilor" de către preoţi mai bătrâni sau de către călugări pripăşiţi pe la schituri singuratice în mijlocul munţilor şi slujeau liturghia doar în zilele de răgaz, mai ales duminica şi la sărbători mari, când nu erau împinşi de la spate de urgenţa aratului, semănatului sau culesului.

Dar aceşti preoţi, împreună cu juzii şi cu sfatul bătrânilor, sub îndrumarea, uneori, a stareţilor de mănăstiri care-şi luau şi rangul de episcopi, au menţinut prin veac nu numai „legea", adică credinţa

strămoşească, ci şi fiinţa naţională a românilor. Dacă nu erau prea cunoscători întru „adevărurile subţiri şi înalte ale credinţei”, aveau simţurile deschise deopotrivă spre nevoile duhovniceşti ale oamenilor şi spre rit

83 De altfel, din slavă avem nu numai ispită ori năpastă, ci şi numeroşi alţi termeni definind răul: boală, izbelişte, rană, muncă (în sensul vechi de „chin”), osândă, otravă, vinăeto. Bântuialăşx viclean sunt, în mod semnificativ, de origine maghiară.

284

Vasile Avram murile naturii şi ale cosmosului în care Fiinţa lui Dumnezeu se revela cu tot atâta putere ca în scrierile sfinte184. Dogmele aveau e importanţă aproape nulă, dovadă stând faptul că românii ardeleni care acceptaseră în anul 1700 unirea cu Roma, nu nu băgaseră în seamă cele patru puncte formale care deosebeau confesiunea catolică de cea ortodoxă: filio-que, azimile, purgatoriu! şi primatul papal. Pentru ei primau datinile şi credinţele din străbuni, legile firii, curăţia inimii.

Aşa cum reiese din documentele vremii, legea creştină era atât de impregnată de credinţe, practici şi superstiţii păgâne încât din când în când vreun vlădică sau mitropolit se vedea nevoit să trimită scrisori cu „îndreptături” pentru preoţi şi poporeni. La 1675, Sava Brancovici convoacă un sinod în urma căruia emite o circulară pentru a atrage atenţia preoţilor „să nu ţie de bobonoşaguri ce nu iaste scris la tipic”. Adică, între altele, „molitvă să nu facă nice oaselor, nice hainelor”, „picioarele dobitoacelor să nu le spele, nice să le arză cu lumina în frunte”, să nu dea peste mormânt oi, vaci, găini sau colac, să nu arunce bani în groapă, „giocurile de duminica şi din sărbători să se puie gios”, să nu se ţină „sărbătorile drăceşti”, să nu se facă focul în curte la Joi Mari sau la Blagoveştenii, să nu se arunce apă pe pajişte şi nici să nu se pună mâncare pe masă pentru morţi etc (221, p.254 – 255). Într-un alt sinod, ţinut la 1725 de către proaspăt numitul episcop unit Ioan Patachi, în afara unor probleme ţinând de „dâjdiile vlădiceşti”, de „talerul logofătului”, de „pro-catori”, de abuzurile monahilor sau de portul preoţilor („cu tichia, iară nu cu căciula sau cu comanac, hainele

încă să fie lungi, popeşti"), se ia poziţie şi împotriva celor ce „în loc de Paşti iau de mâncă muguri sau alte ierbi" (221, p.240 sq).

184 „Legea erau posturile, sărbătorile, icoanele, calendarul cel vechi, limba cu care se creprinseseră în slujbă, adică limba neamului lor" (190, p.175).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

285

Am vorbit pe larg într-altă parte despre credinţele şi practicile magice cu care se îndeletniceau nu numai poporenii ci chiar şi preoţii, despre simbioza dintre sărbătorile calendarului creştin şi ale celui folcloric, despre remanenta şi persistenţa simbolurilor precreştine în liturghie şi în celelalte domenii ale cultului creştin (7, p.93 – 109). Vom reaminti aici doar că au existat, aşa cum atestă numeroase documente ale timpului, preoţi exorcişti şi preoţi taumaturgi dintre procedurile cărora nu lipseau unele molitve foarte apropiate de descântecele profane. Ele erau performate în cele mai felurite împrejurări: la boli, ia necazuri, la contracararea vrăjitor, chiar şi la „lipitura" căpătată de tinerele fete în urma vizitei Zburătorului. Începătura de nu/ale a popii Braţul (vezi supra) e un veritabil amestec de ritual magic, rugăciune şi slujbă religioasă pentru a descoperi „comori sau bani în pământ, care aur, care argint" 185

În Ardeal, preoţii români erau solicitaţi cu regularitate pentru practicarea exorcismului şi de către unguri sau saşi, fapt pentru care intrau uneori în conflict cu stăpânirea. Am citat în cartea mai sus menţionată (7) câteva dintre aceste cazuri comentate pe larg de Haşdeu în Cuvente den bătrâni. Avem la îndemână acum alte exemple, extrase din arhiva Mitropoliei Ardealului şi comunicate nouă de către cercetătoarea Ana Grama. Într-un decret al Guberniului, emis la 11 iulie 1800, se porunceşte grabnica cercetare a unei reclamaţii făcute de preotul săsesc Ioan Deibler din Toarcla (Scaunul Ciucului) împotriva preotului român care „pe Katarina, fata lui Andrei Taci, tot de acolo, fiind în durerile naşterii de prunc, ca pe o îndrăcită a umblat a o vindeca, cu

185 O relatare sintetică, însoţită de un scurt comentariu asupra

ritualului, la Al. Dobre, Cel mai vechi text etnofolcloric românesc consemnat în scris, în limba română: Popa Braţul, începătură de nuiale – 1559 – 1560 în Revista de Etnografie şi Folclor, tom 41, nr. 3 – 4 1996.

Vasile Avram blăstămarea dracului (exercitationibus) şi cu deosebite alte prisositoare de credinţă superstiţiontă. În răspunsul dat după cercetarea întreprinsă de protopopul Sacadaţii, Stan Radovici, se ia apărarea preotului român cu argumente din care reiese că acest caz nu era nici pe departe singular („aceasta nu iaste ceva lucru nou ci învechitu [întrucât] şi până acum alţi saşi au alergat în boalefe sale fsici de acestui realiu la preoţii cei rumâneşti fără de a avea pentru aceasta vreo înfruntare, ci mulţămită") şi că „după jurata spunere a lăcuitorilor saşi din acel sat, însuşi parohul cel săsesc, după ruga-rea părinţilor numitei femei, l-au îngăduit să cearce cu facerea rugăciunii din boala de care era cuprinsă a o izbăvi" iar mai încolo că „numita femeie nu numai după socoteala lăcuitorilor saşi de acolo, ci după a însuşi hirurgului Andrei Maier s-au zis a fi cuprinsă de duhuri necurate…"

Precum am mai spus, magia nu era considerată un păcat decât atunci când ţintea să facă rău (magia neagră), iar dacă vreun preot prea zelos se înverşuna împotriva vrăjitorilor, risca să nu aibă pace cu sătenii. D. Ţichindeal relatează cum, într-un sat din Banat, oamenii s-au revoltat împotriva protopopului pentru că voia să alunge de acolo o vrăjitoare. „Dară ce ziceau oamenii? Strigau zicând că protopopul nostru n-are lege şi e mai rău decât turcul, că nu lasă vrăjitoarele în

sat". Descântecele românilor erau, aşa cum o recunoaşte şi un mare dogmatician ortodox, D. Stăniloaie, „ca un fel de rugăciuni care echilibrează pe cei căzuţi sub puterea vrăjii care a creat în ei pasiuni sau stări de slăbiciune", preoţii le tolerau îndeobşte tacit, după cum tolerau şi numeroasele datini şi obiceiuri cu vizibile origini precreştine sau eretice (pentru amănunte vezi 7, p. 110 – 115)...

Într-un raport înaintat de către un preot, şi el prea zelos, din ţinutul Sibiului, către Consistoriul Diecezan, pe vremea lui Şaguna, se recunoaşte că „unele obiceiuri zicând aşa

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

287

meş sunt t0 erate? chiar practicate de către preoţii etelor, mai ales la nunţi, unde aceştia rostesc „orăciuni pline

glume ruşinătoare şi vorbe de nemica", joacă mireasa, i/rea în căruţe alături de lăutari, „incongiuraţi de muieri care, biruite de spiritul vinului, tot într-una bat cu pălmile şi strigă hop! şi pruhuhu!". Dacă cumva preotul se sustrage de la toate acestea – continuă pe un ton de pâră preotul din Haşfalău – „îşi câştigă ură între poporenii săi" şi i se reproşează „că nu-i bun popă, că nu-i plac obiceiurile lor şi se ţine măreţ".

Preoţii însă sunt şi ei oameni, cu metehnele, cu obidele şi cu ieşirile lor din fire. Nu mărturisea oare şi Apostolul Pavel că are „un ghimpe în trup, un înger al satanei" împotriva căruia trebuie necontenit să lupte cu ajutorul harului lui Dumnezeu? Uneori învingea el, alteori îngerul negru, dar în această dialectică a binelui şi răului „se desăvârşea spiritul lui Dumnezeu" şi slăbiciunea era convertită în tărie: „căci puterea mea – spune Domnul – se desăvârşeşte în slăbiciune" (II Cor 12, 7 – 10). Or, dacă însuşi Apostolul se lupta cu păcatele, cum să nu cadă în ispită nişte bieţi preoţi de ţară prea puţin şcoliţi întru morala creştină şi prea implicaţi în hăţişurile existenţei de zi cu zi? Aflăm din documentate judi

„Elineşti" înseamnă, fără îndoială, păgâneşti, cu ecouri din

canoanele sinodale care au intrat şi în pravilele bisericeşti de la noi şi asupra cărora insistă şi Petru Maior când vorbeşte de responsabilităţile protopopilor, iată un pasaj: „Încă şi jocurile ceale de zboruri ale muierilor, care multă stricare? pierdere aduc şi ceale ce cu numele celor mincinoşi, carii la elini s-au „urnit dumnezei şi jocurile şi tainele care se făcea ori de bărbaţi, ori de Muieri, după obiceaiul cel de demult şi strein de viaţa creştinilor şi hotărâm de aci înainte niciun bărbat să nu se îmbrace în haină muierească, „J** o muiare în haine bărbăteşti, încă nici cu feaţe cu păr flocoase, sau T tapi, sau de satiri, nice să chiame şi să pomenească numele spurcatu-UL Dionis la teascuri când storc strugurii, nici când bagă vinul în buţi să nu. acă râs din neştiinţă, sau din deşertăciune făcând ceale ce de la în? clăciunea drăcească purcede" (221, p.198 – 199)

288

Vasile Avram clare ale episcopiilor Ardealului, consemnate de N.

OrQ cum unii se ceartă şi chiar se bat cu poporenii, alţii merg cârciumă sau la muieri, alţii, în fine, înjură, blestemă sa afurisesc. Cutare „dă în oameni cu ferdelul de măsurat grâu" un altul „se biciuluiaşte pentru multe prade şi trăsuri fără rje cale", protopopul Petru de la Orăştie „spuipă şi suduie, şi a6 morţi, sucindu-se apoi cu bătui către oameni (…), se sfădeşte cu potirul în mână, merge la crâjmă la un sas, căci au fost 9 ani călușeanu" 187, iar un altul, pe nume Bucur Mârdan, „necinsteşte fetele din sat şi bate pe părinţii care vin să se tânguiască" (190, p.285 sq.). Canoanele adoptate de sinoadele episcopale sau mitropolitane insistă adesea asupra pedepselor ce se cuvin feţelor bisericeşti cu apucături prea lumeşti, precum cel din 1675, de sub Sava Brancovici: „care popă se va face vornic pre la nume şi va juca şi va îmbla beat prin târg şi va îmbla la cârciume şi se va face măscărici şi vrăjitoriu, să i se ia popia" (221, p.209).

Oamenii însă ştiau că preotul îşi are harul său, indiferent de modul cum se poartă (reflex al vechiului canon „exopere operato") şi că, în definitiv, „nu trebuie să faci ce face popa, ci ce zice popa". Uneori le treceau cu vederea năzbâtiile, alteori îi pârâu la vlădicie, iar alteori, cum observă Petru Maior, „câte unu! carele avea mânie asupra preotului, decât să meargă la besearică a lua paşti, mai bucuros cu îndărătnicie mergea la pădure să mănânce muguri" (221, p.243).

187 A fi călușar era, pentru Biserica oficială, o mare culpă, din pricina practicilor magice ale cetei. Câtă vreme stăteau sub jurământ (de obicei câte 9 ani, aşa cum se vede şi din exemplul de faţă), călușarii erau, în unele parohii, excluşi de la serviciile divine. Dar dacă un fost călușar a reuşit să se înalţe până la rangul de protopop, sau dacă preoţii erau uneori chemaţi cum se va vedea din exemplul de mai jos – ca vornici la nunţi, avem dovada clară nu numai că „obiceiurile elineşti" erau tolerate, ci şi că locuitor" satelor româneşti nu făceau o distincţie prea netă între ceremonialele mitico-magice şi cele creştine.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

289

4 Sfinţii cosmici

De fapt nici credinţa, nici cultul, nici ritualurile nu se reduceau

la relaţia dintre oameni şi preot. Marea liturghie, „liturghia cosmică" se desfăşura în largul lumii, sub soarele, luna şi stelele care împodobesc veşmântul lui Dumnezeu, în mijlocul câmpurilor unde, primăvara, acelaşi veşmânt se umple de flori şi verdeaţă, în adâncul pădurilor unde brazii primesc spovedania iar fagii oferă cu generozitateam părtăşania de muguri, în preajma ogoarelor care freamătă vara de rod precum pântecele sfânt al Fecioarei Mamă, pe uliţele satului unde, în zile de sărbătoare, Dumnezeu merge alături de cetele flăcăilor colindători sau călușari. La Bobotează şi la Rusalii Duhul Sfânt coboară în struţul de busuioc al preotului spre a sfinţi apele şi ţarina, a le feri de spurcăciune şi a le asigura rod bogat. La Armindeni Dumnezeu se înveşmânta în frunzele de mesteacăn înfipte lângă poartă; la Duminica Floriilor pătrunde în mâţişorii sfinţiţi la biserică şi în brazda înierbată aşezată pe „prag; la solstiţii se metamorfozează în focul viu aprins la răscruci de uliţă ori pe dealuri. Peste tot pulsează Fiinţa Lui – o Fiinţă vie, atotcunoscătoare şi atotbiruitoare, gata să-i ajute pe oameni la necaz ori să-i pedepsească dacă încalcă „legea", să mângâie, să ierte, să dea speranţă, să îndulcească o existenţă prea adesea chinuitoare şi grea.

Numeroasele datini, credinţe şi obiceiuri ce însoţesc aproape fiecare gest al membrilor societăţii tradiţionale instituie în lume sacrul sub feluritele lui înfăţişări, de la mana ogoarelor la sporul laptelui din ugerul vacii, de la bucuria unei raze de soare la binefacerea torentelor fertile ale ploilor de vară, de la zâmbetul copilului legănat de mamă la seninătatea trecerii spre dincolo a unui bătrân care şi-a împlinit cu vrednicie rosturile vieţii. Casă, curtea, grădina.

290

Vasile Avram satul, ogorul, pădurile se însufleţesc şi ele de prezenţa lui Dumnezeu îndată ce sunt împlinite riturile cuvenite împre. jurărilor. El se află şi în focul din vatră, ocrotit sub vălul interdicţiilor magice, şi în pâinea de pe masă asupra căreia înainte de a o tăia, se face semnul crucii, şi în apa din cofă păstrată întotdeauna proaspătă şi curată, şi în boabele de grâu din hambar, şi în roadele pomilor, şi în strălucirea luminii, şi în adierile vântului, în tunet şi în

trăsnet, şi în gândul bun gândit de omul cu suflet curat. Ceea ce numim noi astăzi, cu o tentă dispreţuitoare, superstiţii, erau jaloane ale unui comportament ritmat după respiraţia cosmosului, după presentimentele lăuntrice, după experienţa dobândită de-a lungul a secole şi milenii de practică a vieţii. Omul contemporan le consideră absurde şi ridicole numai pentru că le priveşte dintr-o altă perspectivă, etică decât cea normată de dialectica sacru-profan, pur-impur, cuvenit-necuvenit, slobod-interzis specifică gândirii religioase. Ele se bazează pe legile analogiei şi contagiunii, pe corespondenţa şi complementaritatea dintre microcosm şi macrocosm, pe desfăşurarea totalităţii cosmice în elemente, pe funcţia mereu activă a simbolurilor, pe prezenţa divinităţii în lume.

Ilustrative pentru această viziune sunt şi semnificaţiile cosmice ale sfinţilor din calendar, aşa cum au fost evidenţiate în numeroase culegeri şi studii etnofoiclorice preocupate de subiect, chiar dacă uneori, în acestea, hermeneutica personajelor s-a oprit la nivelul analogiilor. În mediile populare puţini sunt cei care vor şti, de pildă, că la 1 martie în calendarul creştin figurează Sfânta Evdochia, dar toată lumea va putea evoca în legătură cu această dată figura Babei Dochia, eroină de coloratură etnică ambiguă, descendentă a unor vechi epifanii lunare, iar în legătură cu 2 sau 28 martie pe a fiului său mitic, Dragobete, un fel de naş cosmic al păsărilor (care se împerechează la acea dată). Sf. Alexie, omul lui Dumnezeu, se confundă, cu patronul mitico-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

291

je al insectelor, după cum cei 40 de mucenici devin ăcinici, figurine antropomorfe din aluat, pregătite special pentru sărbătoarea de la 9 martie. Sf. Ilie e mai puţin prooro – îl biblic înălţat cu trupul la cer, cât o divinitate uranică hălăduind printre nori cu carul de foc, vânându-i cu fulgerele iuj pe draci – uneori şi pe Iuda, personajul demonizat care fură astrele – ori, în unele medii, un veritabil erou de legendă. Sincretismul însuşirilor lui este prin excelenţă reprezentativ pentru continua resemnificare a simbolurilor asociate personajelor cu funcţii mito-religioase. Ambiguu şi contradictoriu, el este deopotrivă

malefic şi benefic (stârneşte sau alungă focul, vântul sau ploaia cu grindină), păcătos şi sfânt (îşi ucide, la îndemnul diavolului, părinţii, dar îşi ispăşeşte cu vârf şi îndesat păcatul, fapt pentru care e urcat de Dumnezeu la cer şi devine arhetipul sfântului biblic provenit dintr-o cădere adâncă). Impetuos şi adesea nesăbuit, asemeni vechilor zei ai furtunii din religiile cosmice, trăsneşte uneori atât de tare încât plesneşte copilul în pântecele mamei şi viţelul în burta vacii. Intră astfel în contradicţie flagrantă cu feminitatea cosmică, motiv pentru care Maica Domnului – sau Dumnezeu însuşi – îl lasă ciung sau şchiop – conferindu-i deci, în interpretarea unor antropologi, şi atribute şamanice. El este, în fine, şi un personaj cu funcţii eshatologice: va fi ucis în ziua finală de către eternul său duşman, diavolul, iar sângele său scurs spre pământ va arde solul până la o adâncime de nouă stânjeni. Pentru că ziua lui (20 iulie) cade în mijlocul verii, primeşte importante atribuţii în calendarul Popular: meteorologice (zi propice pentru divinaţii), economice (pe câmpuri se seceră grâul, la stână, se separă berbecii şi se miţuiesc mieii, în prisăci se retează stupii), funerare (la Moşii de Sântilie se dăruie fructe, colaci, vase de ut împodobite cu flori, pline de mâncare sau apă proaspătă), Gagice (zi bună pentru vrăjile de noroc), dar mai ales festive: a Sântilie sunt de regulă organizate vestitele nedei la care

Vasile Avram se adună, pe vârfurile unor munţi legendari, românii de p ambii versanţi ai Carpaţilor, spre a face schimb de produse $ a petrece împreună.

Sf. Gheorghe şi Sf. Dumitru sunt, în acelaşi timp, epjfanjj simbolice şi sfinţi gardieni ai echinocţiilor, primind în limbai popular numele de Sângiorz şi Sâmedru (Sumedru). Între ei există un fel de pariu cosmic: dacă la Sf. Gheorghe codrul nu e înfrunzit, Sf. Dumitru îi ia viaţa fratelui său. Şi invers. Ca şi alţi sfinţi din calendar, ei nu au decât foarte vagi legături cu subiectele hagiografiei creştine despre care preotul vorbeşte la biserică în zilele închinate lor. În imaginarul folcloric medieval au cumulat caractere eroologice modelate de literatura martirică, dar suprapuse peste reprezentările echinocţiale

din patrimoniul mitic precreştin, Biserica îngăduind şi chiar stimulând acest sincretism. Legendele despre Sf. Gheorghe dragonoctonul sunt deosebit de populare şi în mediu românesc (nu întâmplător Ştefan cel Mare l-a luat drept patron militar în numeroasele lui bătălii), dar e destul să scormonești sub pojghița analogiilor pentru a-l regăsi în chipul sfântului pe Cavalerul Trac sau pe Făt-Frumos cel din basme, cu toate trăsăturile lui de erou cosmic plurivalent. Sf. Gheorghe, omagiat în plină primăvară, e mai ales patronul sărbătorii dedicate „deschiderii naturii", prilej pentru performarea unor rituri de fertilitate, de purificare şi de profilaxie cu ascendenţe simbolice până în neolitic. În noaptea premergătoare comemorării sale, bântuie ielele şi „strigile" care fură somnul copiilor, visul fetelor şi norocul feciorilor, iau laptele de la vaci şi rodul din ţarină. Împotriva lor se aşază la ferestre ruguri şi spini, iar la poartă şi pe pragul casei ramură verde sau brazdă înierbată. Clanţele uşilor şi stâlpii pridvorului se ung cu usturoi pentru contracararea strigoilor care, călărind pe limbi de meliţă şi pe mături, se adună la răscruci de hotare, unde încing bătălii teatrale regizate după principiul „dau dar nu tai" (7, p.213 – 215).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

293

Da noaptea de Sf. Gheorghe este, ca şi cea de in Zjene, de Paşti sau de Rusalii (condensarea timpului mite depinde de traci a a locului) plină şi de alte miracole cosmice cu multiple influenţe asupra comunităţilor pastorale şi igricole. Cerul se deschide pentru o clipă ca o reiterare ful-3 urată a timpului primordial când era unit cu pământul, pe dealul ard comorile, în grajduri vorbesc între ele animalele, strămoşii morţi vin să petreacă cu cei vii. Tot atunci, conform calendarului pastoral, se „opreşte câmpul", se „împreună" oile („sâmbra"), se separă mieii, se pregăteşte şi se inaugurează stâna prin aprinderea „focului viu" şi prin alte numeroase rituri de purificare, se execută mulsul prin gaura colacului împodobit cu ramuri verzi şi cu flori (în unele zone obiceiul e amplificat cu practica magică numită „cucu-răscucu"), iar ciobanii îşi iau rămas bun de la sat pentru întregul sezon pastoral (nu mai au voie să coboare la vale sau să vadă trup de

femeie până la Sf. Ilie, când vor fi organizate nedeile de pe munte). În zori, prin iarba încărcată de rouă, fetele îşi rostogolesc trupurile goale spre a se încărca de energie, de prospeţime şi de fertilitate (rouă de Sf. Gheorghe, ca şi cea de Sânziene, are puteri magice), ori se duc la izvoare şi la râuri de munte unde se îmbăiază în apele răcoroase presărate cu flori de primăvară.

La Sf. Dumitru se aprind, la răscruci de uliţă şi pe dealuri, focuri imense (focul lui Sumedru), peste care sar, în scopuri apotropaice şi fecundatoare, feciorii şi fetele şi lângă care bătrânele satului împart daruri ritualice. Timpul e copt pentru intrarea în iarnă (în comunităţile arhaice există doar două anotimpuri: vara şi iarna – primăvara şi toamna sunt perioade °fe interval, cu toate conotaţiile tranzitorii ale termenului), soarele se îndreaptă spre hotarul lui Sânnicoară, paznicul dinspre miazănoapte al cerului (Sântoader fiind cel de mi-azz), pe unde încearcă să scape spre răsăritul eshatologic.

Sf. Petru e şi el un personaj ambiguu, ipostaziat, în calendarul popular, în Sânpetru de lamă (16 ianuarie) Sânpetru de Vară (29 iunie). El e nu numai deţinătorul cheilor raiului şi însoţitorul lui Dumnezeu în vizitele (am putea spune inspecţiile) Lui pe pământ, ci şi patronul lupilor şi a altor fiare cărora le împarte hrana cuvenită în animale şi oameni, ori, asemeni Sf. Ilie, un aventurier pitoresc care uneori se îmbată, îşi pierde caii, se bagă slugă la diavol, ba chiar are la un moment dat o mândruţă pescărită. În zilele când se deschide cerul, poate fi văzut la dreapta lui Dumnezeu preparând mâncarea pentru fiare ori fierbând grindina pentru a o face mai mică şi mai puţin periculoasă.

Un straniu „sfânt" din calendar este Sântoader, patron al cailor şi în acelaşi timp subiect al unei misterioase metamorfoze mitico-magice: multiplicat în 7, 9 sau 12, este el însuşi pe jumătate cal pe jumătate om – un centaur scăpărând din potcoave pe uliţele satului şi ameninţând să le prindă sub cavalcadă pe fetele care ar îndrăzni să

iasă din casă în zilele dedicate lui. „Să nu te atingi de săptămâna aia – spune unul dintre informatorii Luciei Apolzan – erau cai goi, aveau poruncă de la ursitorii lumii" (4, p.143). Fiind interpretat ca un duşman de moarte al Rusaliilor (de fapt al femininului în general) ne putem închipui că şi simbolistica lui datează din vremea când calul indo-european îşi confrunta puterile cu Marea Zeiţă a neoliticului.

Rusaliile, asociate cu jocul căluşarilor, despre care majoritatea cercetătorilor sunt de acord că e nu numai precreştin ci şi preroman, ne poartă de asemenea cu gândul spre timpurile mitice în care duhurile pădurilor, ogoarelor şi apelor trebuiau activate prin performarea unor ritualuri magico-religioase (s-a păstrat până astăzi obiceiul ieşirii în ţarină pentru sfinţirea lanurilor), după cum sărbătoarea Sânzienelor, cumulând riturile, ceremonialurile şi datinile legate de solstiţiul de vară – alaiul alegoric al Drăgaicelor.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

295

simbolismele coroanei, procesiunile iniţiatice ale bătrânelor în căutarea ierburilor de leac – evocă un timp al preeminenţei femininului în viaţa comunităţilor.

Precum se ştie, la 24 iunie, în ziua de Sânziene, se sărbătoreşte în calendarul creştin şi naşterea Sf. Ioan Botezătorul, legată şi ea nu întâmplător, poate, de miturile fecundităţii. Despre acest eveniment biblic puţini ar fi iarăşi cei capabili să dea relaţii, în schimb memoria colectivă păstrează cu claritate figura mitică a lui Ion Sântion (echilibru ritmic şi simbolic pentru perechea lui feminină, lâna Sânziana), nănaşul lui Dumnezeu, uneori metamorfozat în cerb de pe urma unui blestem matern. Prin el, suntem în prezenţa unei forme de ocultare a misterelor iniţiatice păgâno-creştine. În unele colinde Sântion e un personaj care măsoară „pământu' cu umbletu, şi ceru cu cumpătu", iar în altele întruchiparea factorului mascul (cerbul) care „sare" (fecundează) munţii, brazii, câmpurile, grânele. În toate, însă, cerbul, scăpat de săgetarea vânătorilor, promite să revină în comunitate peste 9 ani şi 9 luni – timpul cât e blestemat să fie „fiară prin păduri" – spre a înălţa biserici pentru oameni, adică a institui

cultul creştin, chiar dacă uneori metamorfoza inversă e ireversibilă: cei 9 fraţi prefăcuţi în cerbi, dintr-o colindă culeasă de Bârtok în zona Gurghiului (cea care i-a inspirat Cantata Profana), nu se mai pot întoarce acasă la chemarea tatălui, întrucât, spun ei „picioarele noastre/ nu calcă-n cenuşă/ căci calcă prin frunză; / buzuţile noastre/ nu-şi beau din păhară/ căci beau din izvoare". E un regres dureros şi nostalgic în acelaşi timp, dictat de comandamente oculte, spre nivelul ancestral, silvatic, al mitului.

S. Ce ne spun colindele

Ar fi inutil să insistăm asupra continuităţii riturilor şi ceremonialurilor de sorginte romană în sărbătorile comunităţii

296

Vasile Avram tradiţionale. Aspectul a fost subliniat de numeroşi folclorişti şi etnografi, uneori abuzându-se copios de identificarea cu orice preţ a unor motive genealogice, fie din raţionamente ideologice – dovedirea identităţii etnice între romani şi români – fie din scrupule ştiinţifice întreţinute de moda paralelismului comparatist 88. Am arătat că singurele ceremonialuri bogat atestate de documente istorice şi arheologice sunt cele greco-romane. Despre daco-geţi avem puţine mărturii, cele mai multe din a doua sau a treia sursă, iar despre populaţiile neolitice care i-au precedat abia dacă putem să ne facem o idee din studiul materialelor arheologice păstrate în situri greu de identificat şi de datat. E explicabil prin urmare ca o bună parte dintre cercetători – cei dotaţi cu „vocaţia" de a bate căi bătătorite – să considere drept reper maximal de referinţă pentru fenomenologia mito-simbolică românească stratul greco-roman, pe care se simt chemaţi să-l disece şi, eventual, să-l compare cu alte straturi etnologice abundent atestate, după metode strict „ştiinţifice" stabilite în secolul al XIX-lea.

Există, pe de o parte, părerea că fenomenele etnologice trebuie descompuse în fragmente care să fie analizate, asemeni probelor geologice, în laborator, pentru a putea fi apoi comparate între ele şi sintetizate într-un corpus cât mai obiectiv cu putinţă, după cum există şi opinia că trebuie urmărite doar motivele esenţiale, determinante

prin importanţa şi frecvenţa lor ritualică, pentru ca pe scheletul lor să poată fi edificat deductiv un ansamblu teoretic coerent şi semnificant. Prima metodă păstrează rigoarea ştiinţifică dar retează adesea sinteza organică între elemente, iar cea de a doua poate

188 „Metoda uzitată de etnografii din şcoala veche (şi învechită) de a desprinde în chip arbitrar anumite elemente dintr-un complex etnografic şi a le urmări comparativ pe întreaga suprafaţă a pământului", cum spune Tr. Herseni (180, p.253).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

297

subiectivismului unui cercetător înclinat să selecteze şti esenţiale în funcţie de o schemă mentală precon-eptă. Traian Herseni, de pildă, care optează pentru cea de două, sesizează cu multă acurateţe şi siguranţă liniile de convergenţă simbolică din ceremonialul Cetei Junilor, dar emite, după opinia noastră, o concluzie greşită când opune categoric stratul păgân (precreştin) celui sedimentat în comunităţile tradiţionale ca urmare a adoptării credinţei creştine. Nu de opoziţie e vorba, ci de complementaritate, chiar dacă – ori cu atât mai mult cu cât – Biserica a condamnat în repetate rânduri obiceiurile vizibil rebele faţă de dogma oficială. „Boriţa" (bouriţa) nu e o divinitate păgână venită să sfideze, la sărbătoarea schimbării anului, divinitatea creştină, ci un atribut ancestral al aceluiaşi arhetip perpetuat prin timp în întreagă complexitatea lui binară, pe axele pozitiv/negativ şi masculin/feminin, în mentalitatea oamenilor acestui spaţiu. Zeiţa Pasăre din neolitic, cu variantele ei Zeiţa Ursoaică, Zeiţa Căprioară, Zeiţa Broască etc. şi-a unit hierofaniile cu cele ale zeului viril al indo-europenilor şi, în plan ontogenetic, şi-a asociat arhetipul copilului divin din străvechile mituri universale ale fecundităţii, pentru ca mai apoi complexul simbolic să fie resemnificat în divinitatea treimică a creştinismului.

Sărbătorile romane, atât de mult analizate şi comentate de etnofolcloriştii noştri dornici să se integreze unui curent de opinie european, nu sunt, de fapt, niciun capăt de drum în trecutul arhetipal şi niciun reper exemplar de referinţă. Ele provin, la rândul lor, din

resemnificarea unor simboluri şi rituri roai vechi, de origine indo-europeană comună cu cele ale tracilor sau ale popoarelor orientale, aşa cum mărturisesc uneori izvoarele scrise şi arheologice. Fireşte că există corespondenţe vizibile între Leneele dionisiace, Saturnaliile, Lar-entaliile sau Sărbătorile Calendelor lui Ianuarie şi evantaiul de rituri, obiceiuri şi practici ceremoniale din tradiţia

298

Vasile Avram românească, dar ele sunt grefate pe arhetipuri şi simbolcare, cum spuneam, îşi pierd originea într-o nebuloasă mitic* primordială. Actele de propiţiere, de profilaxie sau de preare, urările, măştile, luminăţiile, lustrafiile, libaţiile, sacrifi. căile, împodobirea cu ramură verde şi plante apotropaice întrecerile, jocurile, ospeţele, procesiunile iniţiatice etc, sunt elemente mito-religioase fundamentale care nu lipsesc aproape niciodată şi de nicăieri din complexele ritualice ale sărbătorii.

Obiceiul colindatului, de pildă, se prezintă sub forma unor straturi suprapuse care, odată identificate, relevă nu numai vechimea lui în timp, ci şi transformările pe care Le-a suferit succesiv până în zilele noastre. Cea mai veche fază este, fără îndoială, colindatul cu măşti (brezaia, ursul, cerbul, mătăhălife etc.) şi, probabil, o variantă de Pluguşor bazată pe magia imitativă, peste care s-a suprapus mai apoi obiceiul roman derivat din Sărbătoarea Calendelor şi din Saturnalii (inclusiv riturile „îngropării Crăciunului" şi „împuşcării brezaei", ca succedanee ale uciderii regelui Saturnaliilor, ori ospăţul final al cetei alături de cei colindaţi – moştenire din epulum publicum), dar cu rădăcini mult mai vechi în timp şi aproape generalizate în tradiţia societăţilor arhaice189.

O dovadă că la origine colindatul făcea parte din complexul sărbătorilor dedicate resurecţiei vegetaţiei e şi faptul că, până astăzi, darurile uzuale sunt colacul şi pupăza – primul ca simbol solar, cel de al doilea ca semn de perpetuare a principalei epifanii a divinităţii neolitice reprezentate de Zeiţa Pasăre – ambele cu caracter primiţial (din prima recoltă) menit să asigure prosperitatea gospodăriei (18.

189 Sărbătoarea Calende/or a dat şi denumirea obiceiului,

moştenită direct din latină: calendae corinde, şi nu prin intermediu slav, cum susţinuseră unii cercetători (pentru amănunte vezi 299, p.15; 18, p.303; 58, pl 5; Sabina Ispas, op. cit.).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

299

296). Urările, ca şi majoritatea textelor colindelor, inclusiv pluguşorul, vizează cu precădere rodirea câmpurilor. Există O „colindă a grâului" în care, ca în Pluguşor sau în „aurirea colacului", se rememorează ritmul muncilor agricole, de la arat şi semănat până la împletirea cununii; există apoi numeroase variante ale temei primordialităţii grâului, vinului sau mirului (din unele texte lipseşte, în mod semnificativ, mirul, ca element prin excelenţă creştin) născute din trupul lui Hristos răstignit, după cum numeroase colinde îndeamnă divinitatea (zeul adormit) să se scoale şi să dea roadă câmpului, ori să coboare pe o scară de ceară pentru a alina zbieratul turmelor. Cetele de colindători sunt o reflectare a vechilor agenţi arhetipali ai fecundităţii: acţiunea lor ritualică face să crească grâul, să rodească pomii, să se înmulţească vitele. Prin instrumentarul, gestica şi cuvântul cu funcţii magice ele alungă spiritele rele şi aduc în casa celor colindaţi sporul, bucuria, bunul mers al gospodăriei 90.

Interesant de remarcat că repertoriul colindelor româneşti, ca şi cel al dansurilor populare studiate de O. Bârlea, e mai apropiat de fondul elenic decât de cel al vecinilor bulgari sau sârbi, fapt ce nu poate fi explicat decât printr-o moştenire comună cel puţin anterioară stabilirii slavilor în această zonă. P. Caraman, care semnalează această similitudine 191, se mulţumeşte să o considere ca un fapt „destul de curios" şi să îndemne folcloristica la o cercetare mai amplă a „căilor de

„° Cetele de colindători sau urători cu tobe şi măşti de cerb, cum mai există încă prin ţinutul Hunedoarei, sunt atestate şi la romani. Împotriva lor, ca şi a ospeţelor fastuoase şi a „cântecelor deşarte şi neruşinate" de la Calendele lui Ianuarie, se va înălţa mai târziu glasul Sfinţilor Părinţi (Sf. Augustin le califică drept vitiorum laudes).

„" Marele număr de motive comune, atât în ce priveşte momentele rituale ale colindatului cât şi în ce priveşte colindele –

uneori identitatea (fondului 9 ecesc) cu ceea ce aflăm la români merge până la amănunt" (75, p.294).

300

Vasile Avram răspândire a datinii în Balcani" 192, deşi e conştient că „în origine colindatul a fost datină agrară per excellentiarri (75 p.352) şi că, sub stratul său creştin, pot fi depistate credinţe, superstiţii şi obiceiuri ce „ţin de primul strat arhaic păgân de la temelie" (75, p.338). O. Bârlea, care studiz şi el obiceiul colindatului în perspectivă comparatistă, explică similitudinile greco-române printr-o moştenire romană comună (75, p. XVII), dar, în cazul vecinilor noştri de la sud, e greu de presupus o difuziune a miturilor şi ritualurilor contrară celei manifestate în mod obişnuit, dinspre greci spre romani. El însă recunoaşte că „cercetarea comparativă a sărbătorii Anului Nou în antichitate şi la popoarele aflate încă în stadiu natural confirmă că cu cât se scrutează mai îndărăt spre stadiul arhaic, cu atât ea câştigă în fast şi amploare, lăsând în urmă orice altă sărbătoare populară" (18, p.268) – spre deosebire de Caraman, care consideră că sărbătoarea Crăciunului, modestă şi săracă la început, s-a îmbogăţit pe parcursul timpului cu teme şi motive noi acumulate prin împrumuturi succesive sau prin readaptări ale unor datini vechi la condiţiile culturale „băştinaşe" ale fiecărui popor din zonă.

Cert e că unele texte de colindă reflectă nu numai constituirea simbiozei păgâno-creştine ci şi a celei mult mai vechi, dintre cultele chtonice şi uranice, dintre divinitatea feminină şi cea masculină, dintre arhetipurile lunare şi solare. Numeroasele variante româneşti ale motivului căsătoriei

192 Adept convins al difuzionismului, Caraman, ca şi alţi cercetători români educaţi la şcoala pozitivismului, priveşte cu rezerve chiar şi ipoteza originii prefeudale a colindatului, din lipsa unor atestări scrise certe: „de n-ar fi fost numele colindelor de azi, care să ne arate ca şi cu degetul originea lor, datinile de la sărbătoarea calendelor, cu mult mai grea ar fi fost orientarea şi greu i-ar fi venit cuiva în minte că ar fi posibilă vreo legătură între datinile romane şi colindatul timpurilor noastre din sudul şi estul Europei" (75, p.359).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

301

Soarelui cu Luna nu sunt doar o ilustrare a prohibiţiei incestului, cum sunt analizate cu precădere, ci şi osatura cultică a unei hierogamii oficiate în peisajul contradictoriu al unui cosmos încă incipient. Dincolo de legendara iubire nefirească dintre cei doi şi de echilibrul cosmic restabilit de Dumnezeu prin separarea lor, răzbat până la noi ecourile unei incompatibilităţi a semnificaţiilor cu care sunt investiţi. La început, se spune într-o legendă consemnată de N. Den-susianu, „luna era mai văzută şi mai cinstită ca soarele" (207, I, p.91), motiv pentru care acesta îi mânjeşte faţa cu humă. Într-o altă legendă, consemnată de T. Pamfile, „soarele se înhaţă cu sora sa de păr" (207, I, p.94), iar într-o colindă despre care am mai vorbit (7, p.66 sq.) luna iese în întâmpinarea unor prunci (îngeri) care culeseseră mere din pomul soarelui şi-i roagă să le ducă înapoi de unde le-au adus. Poamele fuseseră însă obţinute „cu mare rugare / în coate şi-n jerunte/ până-n vârf de munte", aşa încât întoarcerea e imposibilă. Soarele învinge, cum era de aşteptat, şi îşi asumă onorurile principale ale cultului, nu însă în afara unor convulsii care răscolesc apele, munţii, cerul, stihiile („muntele s-a rupt/ noi am tot trecut").

Transsemnificarea are loc de regulă în condiţiile prezervării nucleice a vechilor motive ritualice. Continuă să fie prezent în întreg imaginarul mito-folcloric arhetipul unei divinităţi feminine care conservă chipul Fecioarei Celeste (în conjuncţie cu cel al Mamei Pământ generatoare şi fertilizatoare), chiar dacă ea apare deja în calitate de ipostază hiero-gamică a zeului uranic cu atribute virile peste care se va suprapune mai târziu engrama divinităţii creştine. Nu va dispare niciodată semnificaţia fecundant-iertilizatoare a divinităţii, pe care vechile colinde o invocă insistent la prag de An Nou. Tr. Herseni vede în „boriţa" (turca, capra) ce însoţeşte Ceata Junilor în timpul colindatului la sărbătorile de arnă imaginea unei astfel de divinităţi constituite pe arhetipul

302

Vasile Avram cu vagi resurse totemice al „bouriţei", de mare

circulaţie în spaţiul carpatic. Ea întruneşte deopotrivă simboluri masculine şi feminine (coamele + penele; bâta falică + podoabele femeieşti; agresivitatea magică + jocul cu reverberaţii erotice) subliniate de textul colindelor, de gestica actanţilor de procesiunea măştilor, de dansul ritmat în cadenţele „săriturii" fecundante. Uneori ea e suplinită, în textele colindelor, de Sfânta Maria ori de Sf. Ion care „sar" în chip de fiare peste câmpuri, peste păduri şi peste ape spre a da mană holdelor, arborilor, animalelor, ori de căprioara care se hotărăşte brusc să renunţe la mediul său sălbatic şi să vină în câmpie pentru a conferi fertilitate ogoarelor.

De remarcat totuşi că nici „boriţa", nici cerbul, nici căprioara, nici Moş Crăciun nu sunt – cum susţine, asemeni altor exegeţi, Tr. Herseni – întruchipări păgâne ale divinităţii pe care cetele de feciori anunţă că o aduc în casele celor colindaţi, ci doar proiecţii plastice exterioare ale unora dintre atributele acesteia. Dumnezeu nu e cu ei întru ceată, cu toate conotaţiile sugerate de prepoziţia atât de elogiată de Noica („da1 printr-înşii cine-şi vine? / Vine-şi bunul Dumnezeu…"), tot aşa cum în textele vechilor tălmăciri ale Evangheliilor Dumnezeu se aşază întru om, iar lumina luminează întru întuneric. Colindătorii întruniţi în cete sunt în acelaşi timp martori, actanţi şi simboluri vii ale procesului de revelare a divinităţii în spaţiul-timp al sărbătorii Ei purced „pe o vreme-ntunecoasă / pe potecă-alunecoasă" dintr-un univers încă haotic, nestructurat, unde „nu s-aud cocoşi cântând / nici oamenii veselind", o lume potenţială gata să se prefacă în cosmos, şi nu numai că participă, dar şi înlesnesc prin vestire – adică prin forţa magică a cuvântului întemeietor – actul generării acestuia. Resemnificarea creştină a cosmicizării haosului prin naşterea lui Hristos reînnoadă capetele timpului sub cupola sacră a unui prezent etern în care colindătorii devin purtători de lumină – adică de Dumnezeu – Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

303

…janţi ai liturghiei, botezători, normatori ai festivului, fecun-atori magici, judecători eshatologici. Ei îl „aduc pe Dum-ezeu" fieam brăcat în cunoscutul veşmânt „mohorât" purtând însemnele

cosmosului – în piept soarele, în spate luna, pe umeri doi luceferi, iar la poale stele mărunţele – fie ca fiinţă de lumină izomorfă cu strălucirea soarelui ale cărui raze ating vârful muntelui, întinderea câmpului „cu grâne verzi" şi casa gospodarului colindat, devenit pentru acel moment martor al minunii creaţiei. Pe unde trece ceata hierofanică, natura se trezeşte la viaţă („ciungi uscaţi înverziesc"), oamenii se botează „cu apa lui Iordan" ori se învrednicesc să se scalde în râul de mir şi să stea la masa raiului împreună cu Dumnezeu, cu bătrânul Crăciun, cu Ion Sânţion şi „cu toţi sfinţii de-a rândul".

Textele evanghelice, literatura apocrifă, legendele rese-mantizate în perspectivă creştină au primenit continuu conţinutul colindelor, îmbogăţindu-le cu teme şi motive noi, fără să le modifice însă în mod substanţial nici funcţia liturgică, nici cadrul cosmic de imersiune a sacrului, nici valenţele hierofanice. Iisus se naşte nu numai ca Mesia, ci şi ca fiu divin („prunc dumnezeiesc") într-un peisaj cosmic (în „legănelul de păltinel" atârnat de creanga unui copac din pădure unde „vântul bate / nu-l răzbate / neaua ninge / nu-l atinge" ori „în paiele grâului / în florile fânului"), ori ca Om-Dumnezeu răstignit „pe cruce de brad", cu cununa de spini pe cap, cu mâinile şi picioarele bătute în cuie, cu inima străpunsă de suliţă, din trupul căruia izvorăsc grâul, vinul şi mirul, ca în vechile motive sacrificiale din cultele zeilor vegetaţiei. În ambele variante e prezentă şi Maica Domnului, fie în chip de Fecioară Născătoare, fie de Mamă îndurerată °are-şi plânge, întocmai ca în Mioriţa, Fiul pierdut.

Contradicţia şi, în cele din urmă, convergenţa straturilor de manifestare religioasă e reflectată şi de tematica unor co „nde axate pe paralelismul simbolic dintre plante, arbori sau

304

Vasile Avram animale: măr (brad) vs. plop (tei), broască vs. şarpe, boi Vs cai etc, selectat în concordanţă cu credinţele, practicile datinile, stilul specific comunităţilor care au adoptat succesiv în trepte de timp, creştinismul. Dacă bradul şi mărul sunt simboluri dihotomice în binaritatea masculin-feminin (fecun-ditate-iertilitate), se reunesc în engrama ciclicităţii moarte-înviere (ambii sunt pomi ai vieţii); dacă

boul (vaca, bouriţa) de descendenţă neolitică stă o vreme în opoziţie cu calul indo-european, simbolurile devin complementare în binomul celest-teluric, iar broasca, una dintre epifaniile Marii Zeiţe, capătă cu timpul conotaţii simbolice ambivalenţe: ea e şi engrama fertilităţii, şi a vrăjitoriei.

6. Semnele lumii

Complexul de credinţe şi practici aşezate sub semnul vrăjitoriei nu constituie o simplă plagă a spiritului, cum sunt judecate în cercurile ştiinţifice, ci un exerciţiu de instituire continuă a sacrului în existenţa cotidiană. De la gest şi cuvânt la întemeiere ori reîntemeiere, ritul magic e penetrat de o energie divină care se manifestă misteric în spaţiu şi timp. Între real şi posibil graniţele se şterg, aşa cum se şterg diferenţele între gândirea catafatică şi cea apofatică a divinităţii, între existenţa iconică şi cea absolută a lui Dumnezeu, între Fiinţa Supremă a Atotştiutorului şi fiinţările derivate din revelaţia Sa permanentă în lume. În măsura în care magia îşi poate asimila energiile divine modelatoare, se transformă într-o mărturie a existenţei unui Dumnezeu activ care, în funcţie de împrejurări, poate fi invocat să ia chip personal şi să intervină în destinul oamenilor în calitatea sa de protector împotriva forţelor negative distructive.

Magia este un veritabil orologiu măsurând generarea timpului şi spaţiului esoteric, dar şi un catalizator moral al comunităţii. Teama de vrăji sau de contravrăji împiedică cel mai

desea de la sine săvârşirea unei fapte rele sau comiterea bună ştiinţă a unei nedreptăţi. Nimeni, în comunitatea tradiţională, nu poate dormi liniştit după ce a dăunat în vreun fel celui de lângă el. Dacă pedeapsa nu vine instantaneu de a Dumnezeu (şi de obicei nu vine, pentru că în elaborările relaţionale ale creştinismului cosmic Dumnezeu are şi alte treburi decât să regleze micile conflicte dintre oameni), ori dacă judecata lumească, imperfectă ca întotdeauna, nu poate recupera prejudiciul material sau moral, există temuta armă a magiei. Nimic nu-l poate neliniști, înfricoşa sau chiar îmbolnăvi pe un

om mai rău decât prezumţia de a cădea sub verdictul magic al „argintului viu", al „punerii cuţitului", al „faptului", ori al „fermecăturii", după cum nicio altă faptă nu poate avea consecinţe mai grave asupra autorului decât vraja malefică dezlănţuită pe nedrept împotriva cuiva anume. „Vrăjile au putere ca şi dumnezeirea, ele strică şi cele mai tari ziduri de piatră" (243, p.470).

Să nu uităm că vraja se îmbină, în practica societăţii tradiţionale româneşti, cu rugăciunea sau cu invocarea divinităţii, mai ales a Maicii Domnului, şi se desfăşoară cu respectarea strictă a unor condiţii etice, sociale, religioase (7). Substratul ei energetic este, ca peste tot, analogia şi contiguitatea magică, dar resorturile care o declanşează sunt departe de a fi satanice, ca în alte medii. Ea vine uneori să complinească ori să suplinească, acolo unde e cazul, ritul religios propriu-zis. Cu gând şi suflet curat, cu speranţă şi încredere, cu intenţii reparatorii. Se ştie de pildă că principala problemă a unei comunităţi agricole este lipsa ori prisosinţa Ploii, şi nu e de mirare că în plan magic sau religios există o mulţime de procedee pentru a o soluţiona. Sunt binecunoscute ritualurile Paparudei sau Caloianului, după cum există încă din neolitic dovezi că provocarea ploii pe baza magiei Prin analogie a fost o preocupare constantă mai ales în rândul populaţiei feminine. Nu vom insista asupra acestor

306

Vasile Avram datini, rituri şi obiceiuri (am făcut-o în Constelaţia magicuiuh dar vom remarca faptul că ele sunt parte integrantă a vaste, liturghii cosmice pe care omul o oficiază necontenit în con. formitate cu credinţa că el, omul, e obiectul unui proiect divin care poate fi favorizat sau perturbat de puterile ascunse ale răului. Când, la vreme de furtună sau de grindină, dangătul clopotului de la biserică străbate depărtările înţesate de nori negri şi ameninţători, e sigur că acolo sus ceva se întâmplă, chiar dacă am lua în seamă simplul impact al vibraţiilor metalice cu stihiile văzduhului. Când se înfige toporul în pragul sau în faţa casei, durerea pământului se transmite solomonarului care a năpustit peste sat balaurul ploii. Când incantaţia rugătoare a paparudelor – fete curate, nevinovate, ingenui – atinge

urechea lui Dumnezeu, El poate face o minune: apa vărsată din belşug asupra lor de către participanţii la ritual se volatilizează şi se preface în nor. Când văzduhul e implorat să-şi sloboadă şiroaiele de ploaie precum sloboade ciurul apa turnată în el, Dumnezeu, care nu e niciodată insensibil la rituri, se îndură spre creatura sa, baierele cerului se desfac şi mult aşteptata răcoare a ploii potoleşte arsura câmpurilor şi grădinilor.

Chiar dacă analogia pare, la nivel de eficienţă, o absurditate, ea e totuşi singura constantă a relaţiei dintre microcosm şi macrocosm, cum au intuit încă din antichitate şi textele hermetice. Fără conştientizarea paralelismelor dintre sus şi jos, omul nu poate ieşi niciodată din haos. Nu are importanţă că proiecţia practică a acestei analogii este una ipotetică, aproximativă 193, fiindcă şi eşecurile sunt semnificative. Când Dumnezeu totuşi nu se îndură, când pare că „doarme cu capul pe o mănăstire" ori „îşi întoarce faţa" de la ei, oamenii

195 Dar „de n-ar fi fost aşa, fiinţa ar coincide pe de-a-ntregul cu expresiile sale, şi-ar fi încheiat ciclul epifanic şi s-ar fi resorbit în sine însăşi" (André Nataf, Maestru Ocultismului, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 1995, p.21)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

307

ntelg că cineva, poate întreaga comunitate, a păcătuit grav înaintea Lui şi, în consecinţă, trebuie să-şi suporte cu stoicism pedeapsa. Nimeni însă nu blestemă, nu înjură, nu se ia de piept cu Dumnezeu, nu cade pradă disperării, ca în societăţile desacralizate.

Cât de veche, de generală şi de importantă este magia ca parte integrantă a unei liturghii cosmice desfăşurate necontenit de către membrii comunităţilor tradiţionale, îşi poate de seama orice cercetător, fie el şi neavizat, al mediilor folclorice, în urma unei anchete efectuate în anul 1865 cu scopul declarat de a identifica relicte ale divinităţilor vegetaţiei în credinţele, obiceiurile şi practicile magice ale ţăranilor saşi şi români din Transilvania, W. Mannhardt constată că aproape peste tot cultul fecundităţii şi al fertilităţii e încă viu. El

descoperă că semănatul se face în corelaţie cu fazele lunii, că primele boabe se aruncă peste cap, înapoi, cu ochii închişi (pentru ca, prin analogie, să se închidă şi ochii păsărilor care ar putea să ciugulească seminţele), că semănătorul se îmbracă întotdeauna cu haine curate şi respectă cu stricteţe tabuurile tăcerii şi abstinenţei, că înainte de a fi pusă în desagă sămânţa se trece printr-un crac de izmana spre a se încărca de fecunditate etc. etc. Mai descoperă că, pentru a rodi, lanul trebuie cutreierat de o femeie în pielea goală, că la culesul grâului seam pleteşte din cele mai frumoase ăpice o cunună care urmează a fi cântată, jucată şi udată din belşug cu apă într-o veselie care la români (dar nu şi la saşi) atinge rezonanţe exuberante şi că boabele ei se amestecă mai apoi în sămânţa anului viitor, că la vreme grea în bisericile românilor (dar nu şi ale saşilor) se trag clopotele, că împotriva grindinei se înfige un cuţit în faţa uşii, că în muşuroaiele cârtiţelor se pun crengi de soc ş.a.m.d.194

194 O sinteză şi un comentariu asupra anchetei pot fi găsite în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965 – 1967, Cluj 1969, p.416.

Sunt, toate acestea, nu doar relicte din cultul demonilor vegetaţiei, cum crede autorul anchetei, ci elemente fără vârstă ale unui ritual de complexitate cosmică, fără de care existenţa unei comunităţi agricole statornice ar fi de neconceput. După cum, de neconceput ar fi existenţa crescătorilor de oi fără ritualurile însoţind urcarea, stabilirea şi coborârea turmelor de la păşune, fără focul viu aprins în mijlocul stânei, fără mulţimea predicţiilor şi interdicţiilor normatoare ale relaţiei păstor-turmă-munte 195

Nici practicile divinatorii nu sunt, în comunităţile tradiţionale, simplă ghicire bazată pe inspiraţia de moment ori pe un cod secret de factură ocultă, ci o tentativă magică de descifrare a sensurilor din lucruri. Natura (cosmosul) este o imensă carte în care cel ce cunoaşte poate citi cu uşurinţă planul divin impregnat acolo încă în momentul Creaţiei. Tot ce mişcă în lume este scris în Cartea Vieţii, destinele

oamenilor sunt trasate de voinţa-iubitoare a lui Dumnezeu, lumea are o ordine (o rânduială) de provenienţă sacră. Cartea e, ca şi în gândirea ortodoxă, ca şi în cea islamică, o proiecţie a Cuvântului divin, anterioară creaţiei 196, în ea sunt cuprinse liniile de lumină ce întemeiază lumea (să nu uităm că în limba română cuvântul lume provine din latinescul Iu-/77 e/7 = lumină), sunt fixate destinele colective şi individuale, sunt prefigurate rosturile fiecărui lucru chemat în existenţă. Cartea e text, textură, ţesătură, în care „bătaia şi urzeala închipuie înţelesul aparent, vizibil, şi înţelesul ascuns dar fundamental al textului" (305, p.83), după cum se desfăşoară sau se înfăşoară sulul de pânză (de pergament) în ritmul crescător sau descrescător al revelaţiei divine. În viziunea

195 Vezi o descriere amănunţita a acestora în studiul lui V. Latiş (205, p.67 sq.).

196 „Cartea adevărată e analoagă Sophiei increate" spune A. Scrima (305, p.92).

shatologică a Apocalipsei, Cartea Creaţiei se închide: „cerul a dat în lături ca o carte de piele pe care o faci sul şi toţi munţii şi toate insulele s-au mişcat din locurile lor" (16, 14) 197, semn că lumea e destinată deja să dispară pentru a fi înlocuită cu „un cer nou şi un pământ nou" (21, 1).

Cartea Cărţilor, Scriptura, este şi ea un text, un text kerigmatic alcătuit din Cuvântul revelat al lui Dumnezeu, care nu trebuie citit, ci asimilat (tot în Apocalipsă, la 10, 9, îngerul îi oferă evanghelistului o carte spre a fi „mâncată"), adică receptat, ca orice scriere simbolică, nu în literă ci în sens. puterea cuvântului biblic stă, după P. Ricoeur, în capacitatea de a suscita dorinţa auditoriului ori cititorului nu spre cunoaştere abstractă, ci spre înţelegere de sine 198.

197 La Kahrye Djami din Istanbul, pe bolta exonartexului sudic e înfăţişată scena în care un înger înfăşoară cartea cerului (a universului) reprezentată sub formă de melc (vezi imaginea la A. Scrima, 205, p.85). Cochilia (spirala) ca simbol al echilibrului în

dezechilibru, al ordinii în haos, al fiinţei în temporalitate (125, p.361) e o prezenţă obişnuită pe figurinele şi vasele de cult din neolitic (vezi supra), ca şi pe piesele de mobilier, porţi, obiecte de îmbrăcăminte, ştergare etc. din patrimoniul comunităţilor tradiţionale. Melcul e totodată un simbol al permanentizării generaţiilor, o mişcare a roţii timpului dinspre strămoşi spre strănepoţi (în unele culturi e şi un receptacoi al spermei – v. Evseev, Dicţionar de simboluri şi arhetipuri cultura/e, Ed. Amarcord 1994, p. 105), un simbol prezent şi în versurile cu incantaţii magico-rituale ale copiilor: „melc, melc/ codobelc/ scoate coarne boureşti".

„* „Tocmai pentru că textul nu vizează niciun înafară, el ne are ca singur înafară pe noi înşine care. primind textul şi asimilându-ne lui, facem din text o oglindă, după metafora binecunoscută dintr-o patristică a Cărţii şi a Oglinzii (Liber et Speculum)" (146, p.26). Acelaşi lucru se întâmplă, dar în sens invers, cu rugăciunea care – spune Chrétien în aceeaşi lucrare – e un text adresat lui Dumnezeu dar răsfrânt asupra subiectului, adică a celui care se roagă: „rugăciunea e lupta intimă cu mutismul din noi" (146, p.52). Cu menţiunea că, în spiritul tradiţiei ortodoxe, cel ce se roagă „mărturiseşte nu numai pentru a «declara» pe Dumnezeu care lucrează în el, ci şi pentru, a-i extinde lucrarea în ceilalţi" (205, p.39). „Doamne-ajută (la toată urnea) " este ruga obişnuită – uneori şi salutul – ţăranului român. Excepţie

Scrierea magică a societăţii tradiţionale este, ca şi serierea sfântă, una iconică. Aşa numita „Carte a Solomonarului" nu e, cum se crede îndeobşte, obiectul rectangular înţesat de litere pe care-l ştim de la şcoală şi din care, chipurile, buchiseşte magul încălecat pe balaur ori învaţă ucenicii „Şcolii Subpământene", ci un sistem de semne concentrând mijloacele iniţiatice de pătrundere a tainelor cosmosului. Ca în cazul Cărţii Sfinte, ea precede scrierea sau rostirea inteligibilă, aşa cum semnele răbojului preced literele şi cifrele, fiind un text prin excelenţă esoteric, descifrabil doar de cei care ştiu să „citească". S-ar putea ca şi misterioasele legi belagines după care, ne spune Iordanes,

se ghidau preoţii lui Zalmoxis, să nu fi fost decât tot un cumul de cunoştinţe iniţiatice transmise pe căi magico-simbofice din generaţie în generaţie. Şi s-ar mai putea ca unele texte de neînţeles astăzi, păstrate în structura descântecelor sau în jocurile copiilor, să fie reminiscenţe ale unui limbaj esoteric pierdut din zona activă a memoriei 199.

face, desigur, extazul mistic în care rugăciunea devine o etapă deja depăşită: „Când urcuşul duhovnicesc pe calea rugăciunii a atins culmea, atunci rugăciunea încetează, dialogul încetează, mintea nu se mai roagă ci pătrunde în lucrurile neînţelese şi coexistă cu Dumnezeu. „ (282, p.237) 1991.A. Candrea (70, p. 331), transcrie un descântec de şarpe alcătuit din cuvinte inexistente astăzi în limba română (el le consideră, fără niciun temei, drept traduceri stâlcite din alte limbi), iar V. Lovinescu interpretează „cimilitura" pe care Nică din Amintirile lui Creangă o rosteşte de pe pârleaz la trecerea convoiului mortuar („Chiţigaie gaie / Ce ai în tigaie? / Papa puilor duc în valea socilor / Ferice de grangur că şade într-un vârf de soc / fi se roagă rugului / şi se-nchină cucului: / Nici pentru mine, nici pentru tine, / Nici pentru budihacea de la groapă, / Să-i dai vacă de vacă / Şi doi pui să tacă") ca pe o spunere iniţiatică, o „adevărată incantanţie având drept finalitate asigurarea sorţii postume a mortului". Ca şi în alte cimilituri sau „frământări de limbă" (de pildă; „Uni/ Doni/ Trini / Poni / Rusca / Busca/ Godi/Mani/Pisirichi/Pichi) cuvintele corespund, spune Vasile Lovinescu, unor noţiuni disimulate în limba păsărilor, „idiomul solar" pe

De altfel, imaginea tradiţională a iniţiatului este fie Mutul, fje Marele Orb, aşa cum apar în ceremonialurile mitico-magice, în basme şi în legende, ca derivate ale arhetipului ambivalent al legării magice. Tăcerea este principala probă în riturile de iniţiere, ea ţine de asceza spiritului (să ne gândim la tăcerea perpetuă a călugărilor trapişti), aşa cum abstinenţa de la hrană sau sex ţine de asceza trupului. Marile gesturi, ca şi marile creaţii, sunt rodul comunicării prin semne (simboluri) nu prin cuvinte. În descântece şi în colinde – genurile

folclorice cu cea mai bogată încărcătură mitico-magică – cuvintele nu sunt instrumente de comunicare, ci de incantaţie, ele îşi topesc înţelesurile în atmosfera de vrajă a sensului transfigurat, întocmai ca în ritualurile mantra. Când un iniţiat citeşte semnele cerului, el stă dincolo de cuvinte, într-un limbaj prefigurat „scris" pe mantia divinităţii. Constelaţiile sunt semnele unei cărţi mai cuprinzătoare şi mai bogate în înţelesuri decât un manual de astronomie, după cum zborul albinelor sau al rândunicilor, culoarea lunii, zumzetul aerului, comportamentul animalelor sunt, pentru cel ce ştie să le citească, buletine meteorologice mai exacte decât cele transmise de institutele specializate în prognoza timpului200. Cântecul cucului, înregistrat cu regularitate metronomică între Blagoveştenie şi Sânziene, adică întreechi nocţiul de primăvară şi solstiţiul de vară, e nu numai un metronom al muncilor de primăvară, ci şi un „text" magic desfăşurat pe spirala destinului, după cum cântecul care astăzi îl mai rostesc doar copiii, adică „singura parte din genul uman în care mai sunt pâlpâiri de paradis" (217, p. 162 sq.) 00 „Fără să se uite la barometru, fără să ştie ce sunt curenţii atmosferici, ciclonii şi anticiclonii sau câte altele de care se călăuzesc meteorologii savanţi, îţi prevesteşte, în cele mai multe cazuri cu o preciziune uimitoare, toate schimbările vremii, ploaia şi ninsoarea, vântul şi furtuna, căldura şi gerul, vremea rea ca şi cea bună. Şi câte n-ar putea învăţa cărturarii noştri din această carte a poporului!" (72, p. 53)

312 Vasile Avram cocoşului care „aude toaca în cer" prevesteşte victoria zori Or împotriva nopţii, a cosmosului împotriva haosului, a vieţii împotriva dezordinii malefice. Toaca însăşi, instrument magico-religios de provenienţă, probabil, neolitică (atestat în întreaga zonă a Vechii Civilizaţii Europene), confecţionată din lemn de paltin (arbore şi el sacru în această zonă) se substituie glasului divinităţii, fiind în acelaşi timp şi o replică paşnică la bătaia de război a tobei. Când bate toaca, se ascund diavolii, se trezesc morţii din morminte, se molcomesc furtunile, se reinstituie ordinea în timp şi în spaţiu, începe ziua rituală (prin punctarea a/unu/u/) şi crugul cerului se întoarce

spre rugăciune. Texte la fel de iniţiatice închid în morfologia lor licuricii – făclii pentru indicarea drumului celor rătăciţi noaptea în pădure –, brânduşile – întruchipări bipolare ale spiritelor primăverii şi toamnei –, stropii de apă de la roata morii – concentrări de energie magică într-un univers miniatural. Totul în natură are un rost, un sens, un înţeles textual care poate fi însuşit printr-o lectură adecvată.

Bolta cerească este pentru ţăranul român o imensă oglindă sublimă a lumii, pânză desfăşurată de mâna lui Dumnezeu pentru cuprinderea unor lumi paralele, câmp de repere orientative în timp şi spaţiu. Ca o veritabilă icoană cosmică, ea povesteşte în imagini alcătuite din semne şi simboluri întâmplări exemplare despre naşterea constelaţiilor (din lupta omului cu Ucigă-l Toaca) ori despre mersul lor pe cer (de pildă cea care explică rotaţia Carului Mare ca urmare a pariului eşuat al lui Pepelea cu Dumnezeu). Cerul e aşternutul picioarelor lui Dumnezeu, un covor ţesut din două bucăţi care, la sărbători mari, se desfac din cusătura Căii Lactee. Dincolo de bolta lui forfotesc îngerii care seara aprind făcliile stelelor iar la miezul nopţii bat toaca pentru liturghia cosmică (o aud şi cocoşii, care în acel minut încep să cânte), iar dincoace, pe suprafaţa de atlas albastru, se înşiruie constelaţiile în legendele cărora elementele creştine

se amestecă cu unele păgâne de o irezistibilă fantezie plastică: Gemen/7 sunt doi fraţi vizitaţi odată la doi ani de un al trejea – planeta Marte – Racul e aşezat în cer ca răsplată pentru că a furat pironul cel mare la răstignirea lui Iisus; Fecioara e Maica Domnului, iar steaua cea mai luminoasă, numită Spicul, inima ei; cu Balanţa va cântări Iisus Hristos păcatele oamenilor la Judecata de Apoi; cele trei stele din mijlocul Orionului sunt Tresfetitele. Găinuşa este un veritabil ceasornic de noapte, iar Luceafărul Porcesc (Aldebaran) dă semnalul, în momentul când răsare, pentru cântecul de ziuă al cocoşilor, pentru grohăitul porcilor, pentru retragerea strigoilor şi, în consecinţă, pentru deşteptarea oamenilor. Numeroase alte mituri şi legende sunt legate de Calea Laptelui (Robilor) sau de constelaţiile Balaurului, Crucii,

Horei, Vărsătorului, Porumbiţei, Câinelui Mare şi Câinelui Mic, Vulturului, Mănăstirii şi multe altele.

Chiar şi atributele divinităţii pot fi „citite": în stelele cerului, în florile câmpului, în vârtejul furtunii, în boabele de grâu. Uneori ele sunt transpuse în icoane, dar nu ca o simplă reprezentare figurativă a unor dogme ori a unor plăsmuiri ale minţii, ci ca o „comunicare vizuală a realităţii invizibile divine, manifestată în timp şi spaţiu" (59, p.195). Scenele din viaţa Mântuitorului, a Maicii Domnului sau a sfinţilor sunt adesea resemnificări ale unor imagini simbolice din fondul ancestral al tradiţiei precreştine: Iisus cu viţa (o interpretare creştină a unuia dintre vechile mituri ale vegetaţiei), Pogorârea la iad (actul iniţiatic divin omniprezent ca descensus ad inferos), Maica Domnului cu pruncul (eterna temă a maternităţii), Sf. Ilie cu carul de foc (resemnificare a vechii divinităţi atmosferice), Ochiul lui Dumnezeu (simbolul transcenderii privirii) şi multe altele. Ele sunt alfabetul sacru al ţăranului, mult mai receptiv la reprezentarea plastică decât la edificarea dogmatică prin cuvinte. Uneori ţin loc de armă magică: apără în

Vasile Avram caz de primejdie şi fac minuni în faţa celor care cred în puterea lor.

Va fi fost ceva logic eficient în toate aceste rituri, credinţe şi practici magico-religioase, devreme ce omenirea nu Le-a abandonat pe parcursul mileniilor, nici măcar atunci când ştiinţa a venit să dovedească absurditatea analogiilor sau contagiunii magice. Cuvântul, gestul, simbolul deţin şi transmit informaţie, uneori pe căi insuficient de clare pentru mintea omenească, dar nicidecum iluzorii. Există, spune Mircea Eliade (142, p. 29), în convingerea celor care practică magia, un „spaţiu-reţea" ce leagă obiectele cele mai îndepărtate printr-o simpatie dirijată de legi specifice (coexistenţă organică, analogia formală sau simbolică, simetriile funcţionale). Dar nu se vorbeşte oare astăzi şi în ştiinţă de o „informaţie subtilă" care penetrează nu numai realitatea senzorială ci şi „ordinea implicită" a universului? Cert e că nu o dată minunile se produc sub ochii uimiţi ai

unor martori puţin credincioşi, întocmai ca lucrarea divină a lui Iisus Hristos.

7. Învăţătură şi cunoaştere învăţarea are, în societăţile tradiţionale, două componente: una practică (pragmatică) şi una spirituală (iniţiatică), corespondente dublului scop al vieţii: existenţă şi mântuire. Prima se desfăşoară, conform legilor enculturaţiei, în însuşi procesul trăirii, prin acumulări succesive de experienţă şi prin transmitere de cunoştinţe dinspre cei vârstnici spre cei tineri, în funcţie de împrejurări: cum să tai un copac din pădure, cum să deosebeşti o ciupercă otrăvitoare de una comestibilă, cum să prinzi boii în jug, cum să seceri grâul fără să-ţi retezi degetele, cum să torci, să te şi sau să înălbeşti pânza, cum să te speli, să mănânci, să te rogi. Învăţătura spirituală aparţine însă Bisericii, preotului, bătrânilor înţelepţi, dar şi unei dialectici interne a misterului şi revelaţiei la care se

raportează spiritul. Un om care are contacte permanente şi directe cu natura cosmică nu poate să nu-şi pună întrebări şi să nu-şi formuleze răspunsuri despre înţelesurile ei ascunse, despre diferenţa şi unitatea simbolică a lucrurilor, despre relaţia sinelui individual cu cele două sfere concentrice de cuprindere a Totalităţii: realitatea lucrurilor şi esenţa transcendentă a divinului.

S-a spus despre ţăranul român că nu ar avea vocaţie metafizică, dar afirmaţia este superficială şi profund falsă. E adevărat că în gândirea discursivă nu este aproape de loc antrenat şi nici speculaţia dialectică nu-i este la îndemână. Dar e destul să examinăm, asemeni lui Noica, valorile de expresie ale limbii, să punem întrebări, asemeni lui E. Bernea, despre spaţiu, timp şi cauzalitate, ori să comparăm, asemeni lui Blaga, sensurile profunde ale unor mituri româneşti cu marile plăsmuiri ale gândirii universale pentru a descoperi în substratul lor un simţ metafizic organic, la nivelul căruia cultura biblică şi bisericească este asimilată în spirit creator, fără retorică, discret, „în arzătoare dar stăpânite viziuni” (42, p.186). Mersul soarelui, lunii şi

stelelor pe cer, rotaţia anotimpurilor, succesiunea întuneric-lumină, moartea şi învierea vegetaţiei ca expresii ale unui ritm primordial asimilat respiraţiei divinităţii au, pentru cel ce-şi ia răgaz să observe şi să gândească, semnificaţii mult mai adânci decât ne permite să înţelegem grăbita noastră privire asupra lumii. Omul societăţii tradiţionale dispunea de ceea ce am numit un simţ ciclopic (7, p. 269) capabil să vadă, să pipăie şi să audă, în condiţii de concentrare extremă, cele mai intime semnale ale materiei. El integra în orizontulcunoaşte rii nu doar pârghiile intelectualităţii, ci şi valorile inconştiente şi necoordonate ale spiritului, în care pulsau ritmurile originare201.

01 „Căci ritmurile, formând ordinea cadenţială a naturii întregi, de la substanţa cea mai intimă până la cele mai îndepărtate limite ale ei, reaşezau

Cele două tipuri de învăţare au rădăcini arhetipale în timpul mitic şi nu sunt străine, poate, de Ştiinţa Divină pe care o aşeza R. Guenon la originea devenirii omului. Ele se suplinesc ori se completează reciproc: fiecare element al cunoaşterii pragmatice îşi are, în fapt, modelul în cunoaşterea sacră, unică şi indivizibilă, care originează lumea, aşa cum lucrurile au, la Platon, un model în Formele transcendentale. Naşterea, iubirea, munca, creaţia, moartea, cu întregul lor patrimoniu de gesturi, rituri şi semnificaţii, sunt derivate inteligibile ale unor arhetipuri pe care oamenii şi le conştientizează încă din copilărie şi le poartă cu ei de-a lungul întregii vieţi. Ne vine astăzi greu să credem ceea ce ne relatează Iordanes: că geto-dacii învăţau, prin observaţie şi acumulare de cunoştinţe „filosofice" de la preoţii lui Zalmoxis, poziţiile cerului, natura ierburilor şi a arbuştilor, creşterea şi diminuarea lunii ori lucrarea soarelui, că aveau cunoştinţe despre cele 12 semne ale zodiacului, despre 346 de stele, despre faptul că soarele este un glob incandescent care depăşeşte în mărime planeta noastră, ori că erau deprinşi cu subtilităţile logicii, filosofiei şi moralei. Poate că Iordanes exagerează din mândrie „patriotică", el

confundându-i, ca şi alţi autori antici, pe geţi cu goţii, dar avem şi mărturiile altor scriitori ori istorici care vorbesc despre „inteligenţa naturală", spiritul de dreptate (în sens platonician: egală cu înţelepciunea – sophrosine) ori „gustul filosofiei" la geto-daci. Iar dacă adăugăm la acestea interferenţele culturale cu grecii, celţii şi alţi vecini despre care ştim, pe baza documentelor, că se îndeletniceau cu filosofia, ca şi accentul de cunoaştere (pragmatică şi sacră) pe care romanii l-au adus în omul la unison cu această armonie cosmică pe care devenea capabil să o simtă şi să o înţeleagă. Actele sale puteau astfel să iasă din instantaneitate, prelungindu-li-se consecinţele naturale şi imprevizibile în toate direcţiile spaţiului şi timpului" (29, p. 32).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

317

cia, putem conchide că orizontul spiritual al strămoşilor oştri era mult mai vast decât ne îngăduie să afirmăm o isto-q săracă în atestări scrise ori deprinderea noastră de a evalua cunoştinţele la modul extensiv, pe orizontală202.

patrimoniul de cunoaştere al daco-geţilor (ca şi al altor popoare antice cu vocaţie cosmică) era organizat pe verticală, nu pe orizontală, fapt pentru care putea cuprinde, asemeni unui copac structurat în jurul tulpinii, energia informaţională de sus (celestă) şi de jos (telurică) într-un sistem modular ierarhizat nu doar existenţial, ci şi fiinţial. Şi n-avem niciun motiv să credem că acest sistem a dispărut la un moment dat fără urmă, că nu se va mai fi găsit în timp câte un Chesarion Breb care să-i înveţe pe oameni „grafia sacră a cunoaşterilor spirituale" (Sadoveanu, Creanga de aur, ed. cit., p. 8) ori că locuitorii acestui ţinut ar fi devenit brusc amnezici în faţa semnelor vremii şi ale cosmosului. Să amintim şi faptul că Dionisie Exiguus, de origine dacoromână, cum ne asigură el însuşi, vorbind despre concetăţenii săi din Scythia Minor, le elogiază nu numai căldura şi blândeţea purtării, râvna pentru credinţă şi fapta cea bună, rezistenţa la ereziile tulburătoare de spirit ale timpului, ci şi

202 Ne întrebăm astăzi cu naivitate dacă poate fi adevărat că în

vremile de demult nu puţini oameni ştiau pe de rost textele vedice ori poemele homerice sau că erau în stare să memoreze lungi coduri de legi întocmite în versuri. Nu e o legendă, ci o chestiune de organizare a spiritului în funcţie de cadenţe şi ritmuri. E destul să ne gândim la tehnica actorului care, fixându-şi repere mnemotehnice pe scara unei memorii bine ancorate în inconştient, îşi concentrează textul într-un nucleu mental care mai Pe urmă se desfăşoară liber, asemeni firului de pe ghem. Când albinele stau strânse ciorchine în jurul mătcii, performează un ritual cu adâncimi abisale de care se dispensează când pleacă în căutarea polenului. Poate că acea imensă proporţie a creierului omenesc rămasă, aşa cum o arată ultimele cercetări ştiinţifice, nefolosită, este tocmai zona în care locuieşte o divinitate a memoriei neglijată şi, în consecinţă, uitată de omul contemporan.

318

Vasile Avram faptul că „deşi erau simpli în cuvânt, în ştiinţe nu erau neprj. cepuţi” (86, p.318).

Când vorbim de o cunoaştere cu rădăcini arhetipale nu o raportăm, firește, la cuvântul profan, dezvăluitor şi de-strămător al tainelor, ci la cuvântul sacru, al inimii şi al minţii, cel care urcă treptele fiinţei spre anamneză şi care pătrunde misterul cu ajutorul simbolurilor203. Nu trebuie să surprindă în niciun fel absenţa textelor scrise, cum nu surprinde acest lucru în cazul daco-geţilor ori al celţilor, pentru care scrierea stătea chiar sub interdicţie magică. Aşa cum ştim şi din basme, legende sau relatări istorice referitoare la modul de transmitere a mesajelor, gestul, semnul sau cuvântul rostit au, în societatea tradiţională, o mai mare încărcătură de înţelesuri şi un mai înalt prestigiu comunicativ decât orice scriere alfabetică.

Învăţătura creştină s-a altoit firesc pe acest trunchi ancestral de cunoaştere tocmai pentru că şi Iisus Hristos vorbea în pilde. Aflăm din Evanghelia după Matei că, la sfârşitul predicii de pe munte, mulţimile care-l ascultaseră rămân uimite de densitatea şi profunzimea învăţăturii Lui. „Că îi învăţa pe ei – spune Evanghelistul – ca unul care are putere, iar nu cum îi învăţau cărturarii lor” (7, 29). El nu-i învăţa nici fizică, nici matematică, nici istorie sau geografie, nici ştiinţe

naturale, nici chiar teologie sau dogmatică, ci câteva lucruri

203 „Acolo unde dumneavoastră raţionaţi şi încercaţi a trece spre adevăr prin silogisme şi ipoteze – le spune profesorul Stamatin învăţăceilor din Creanga de Aur a lui Sadoveanu – înţeleptul de demult avea o cale deschisă, o împărtăşire directă, o însuşire de a pătrunde nesilit în miezul lucrurilor. Aspectele lumii şi fenomenele naturii magul le prezenta în embleme; le punea deci o cheie veşnică. După aceeaşi metodă, subt simbol, adevărul cel mai abstract putea deveni sensibil; o propoziţie uscată se mişca în imagini; astfel necunoscuturile se îmblânzeau, zidirile neanimate şi entităţile morale se poetizau; metafizica se înfăţişa într-o horă de zeiţe" (P8).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

319

În aparenţă extrem de simple: cum să-şi înfrângă pasiunile, cum să ierte şi să iubească, cum să se menţină curaţi şi inocenţi în valurile lumii, cum să folosească cuvântul în slujba jejeij (şi nu invers), cum să cultive modestia, spiritul critic, discernământul, perseverenţa. Este, am putea spune iposta-zjind, deosebirea între învăţătura vieţii şi învăţătura ştiinţei. Cum să ştii pentru a trăi şi nu cum să trăieşti pentru a şti. Cum să-ţi însuşeşti tainele lumii şi ale cosmosului ca mijloc în vederea atingerii unui scop care este mai presus de orice cunoaştere: salvarea, integrarea în perimetrul sacrului, îndumnezeirea. Nu teorie goală, ci învăţătură cu valoare existenţială204. Cu alte cuvinte, o învăţătură care vizează un scop transtemporal, eliberat de chingile necesităţii ştiinţifice, de orgoliul curiozităţii gratuite, de vanitatea interpretării buchiilor legii. O învăţătură menită să sprijine aşezarea omului în cadrele unui destin, să-l facă mai înţelept, mai bun, mai aproape de firea lucrurilor, mai receptiv la imperativele unei ordini transcendente. Întocmai ca Deceneu, care, ne spune Iordanes, învăţându-i pe geţi morala, „el le înfrâna obiceiurile lor barbare; instruindu-i în fizică, el îi îndruma să trăiască conform naturii, sub domnia legilor proprii…"

Învăţătura tradiţională îmbrăca haina simbolurilor – prelungiri ale limbajului sacru originar prin care a fost creată lumea, suportul

concret al unei cunoaşteri înlesnind accesul spre firea lucrurilor. Nu cuvinte, ci cuvânt. Cuvânt de învăţătură, cum se spune şi azi în limbaj bisericesc, cuvânt de lumină şi de continuă reîntemeiere a fiinţei. Ochiul, care e „luminătorul trupului", poate asimila din exterior (dar şi din interior, din insondabilele dimensiuni ale inconştientului).

M „Ceea ce şi Sfinţii Părinţi numeau „cunoaşterea lucrătoare" sau cunoaşterea inimii" – suparaţională, metanoică, iubitoare, practică – superioară cunoaşterii discursive a raţiunii. Ea a fost numită şi „ignoranţă infinită" (dar o doctor ignoranţi –, în măsura în care viza contopirea în „întunericul luminos" al divinităţii (282, p.240 q; 212, p.37).

Vasile Avram date, cifre, idei, intuiţii care, de va fi ochiul smintit îi pot sporj întunericul, iar de va fi curat, adică de va şti să selecteze, îi vor lumina. Uneori mulţimea informaţiilor nu face decât să obnubilezecunoaşte rea, să închidă orizontul minţii, să reteze drumul spre sens. Ca într-un hambar unde, din pricina mulţimii obiectelor adunate, nu mai găseşti niciodată obiectul de care ai adevărată nevoie. Nu poarta largă a cunoaşterii extensive, ci cea strâmtă a cunoaşterii esenţiale, nu casa clădită pe nisip (simbol al dezintegrării şi dispersiei), ci casa clădită pe stâncă, de unde nici ploaia, nici inundaţiile, nici vânturile nu o pot disloca (Matei 5, 7). O învăţătură nu în perspectiva imediatului, a satisfacerii unei necesităţi gratuite, ori în scopul condimentării existenţei cu elementele unui confort cotidian ieftin, ci una ancorată în orizonturile mitului, fundamentală pentru dubla motivaţie a condiţiei omului ca persoană integrată unui sistem

(firii lucrurilor) şi ca entitate spirituală modelată de transcendent. Cu cât omul pune accent pe falsa posesie a cotidianului – fie prin învăţare, fie prin adjudecare – cu atât mai puţin percepe esenţialul şi, în consecinţă, e privat de veritabilul sens al vieţii205.

În catolicism a devenit necesar la un moment dat un ag-giornamento – promulgat de Conciliul Vatican II (1962 – 1965) – tocmai pentru că doctrina teologică se implicase prea adânc în explicarea lumii materiale. Coborârea spre cunoaşterea detaliului, a modalităţilor şi relaţiilor sacru-profan, duce inevitabil la ipoteze relativiste care azi se susţin pe baza unor cunoştinţe ştiinţifice unanim acceptate, dar mâine, tot printr-o accepţie unanimă, pot fi infirmate de o nouă descoperire în domeniul fizicii, chimiei sau biologiei care să schimbe perspectiva de abordare a faptelor şi, în consecinţă, să creeze o nouă paradigmă a cunoaşterii. Or, o învăţătură

205 „La urma urmelor nu valorăm decât prin esenţial, iar dacă n-am găsit calea spre El, viaţa e irosită" (195, d.370).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

321

spirituală care-şi modifică paradigma nu poate fi nici accept-Jjjlă nici credibilă – practic ea încetează să mai fie învăţătură, chiar dacă nucleul dogmatic de la care se revendică rămâne constant. O privire prea adâncă în interiorul apei potabile scoate la iveală mulţimea de microorganisme care-l pot determina chiar şi pe un însetat să refuze a o mai bea. Rolul Bisericii – al teologiei în general – nu e de a-şi asuma cunoaşterea ştiinţifică în scopul întăririi credibilităţii demonstrative a ideilor sale considerate ca revelate, ci dimpotrivă, a se detaşa de ceea ce este contingent şi a da adâncime misterică credinţei. O credinţă fără mister – înţeles ca o acceptare a echilibrului antinomic al conceptelor şi a caracterului apofatic al cunoaşterii divinităţii – riscă să se ruineze îndată ce argumentele de susţinere a ei îşi modifică profilul.

8. Creditul legii

Stârneşte, de aceea, îndreptăţite rezerve şi recenta ofensivă teologico-pozitivistă de supunere a revelaţiei unor probe de ştiinţă empirică, dezvoltată mai ales pe pământ american de către ideologii

confesiunilor neoprotestante. Pare nu numai inutil dar şi dăunător pentru propria credinţă a încerca să demonstrezi cu argumentele ştiinţelor pozitive veridicitatea ad litteram a textului Bibliei. A expune expresia simbolico-alegorică, bazată pe elementele cognitive ale vremii în care a fost redactată, la o hermeneutică de coloratură epistemi-ologică modernă nu are mai mari sorţi de izbândă decât speculaţiile unui Däniken, care vedea în textul profeţiei lui Ezechiel descrierea unui OZN. Cui foloseşte o coborâre a limbajului simbolic la nivelul vulgarizator al cunoaşterii pozitive decât aceluiaşi scop de transformare a religiei într-o componentă oarecare a culturii şi civilizaţiei, la care slujiseră etnologii, sociologii şi psihologii atei ai secolului XIX? A râs

322

Vasile Avram turna convingerile evoluţioniste despre creaţie pentru a 6 înlocui cu unele creaţioniste pe baza unor ipoteze ştiinţifjle nu mai puţin contestabile în detaliu, nu e deloc în măsură să diminueze ateismul contemporan şi să atragă spre credinţa creştină oile pierdute. Dimpotrivă, religia se relativizează, se banalizează, devine o ancilla scientiae, iar credinţa îşi pierde aura misterică şi puterea de fascinaţie asupra omului însetat de transcendent.

„Creaţionismul ştiinţific" x\u e doar o anomalie, o contradicţie în termeni, asemeni dogmei, ci şi, spre deosebire de dogmă, o supunere a raţiunii (cu partea ei de iraţionalitate cu tot) nevoii de demonstraţie a cunoaşterii empirice pozitiviste. Cu atât mai mult cu cât, în scopul de a fi pe placul omului contemporan, refractar deopotrivă la gândirea mitico-magică şi la cea dogmatică, ambiţionează uneori să nu facă „nicio referire la Biblie sau la vreo altă carte religioasă ca fiind o autoritate în materie" ci să ia în discuţie „numai faptele ştiinţei" (Creaţionismul ştiinţific, Societatea Misionară Română, 1992, p. V).

„Faptele ştiinţei" însă sunt tot ce poate fi mai îndepărtat de conţinutul simbolic al scrierilor sacre, inclusiv de marea carte a creştinătăţii, Biblia. Chiar dacă o hermeneutică ştiinţifică ar putea identifica în ea elemente pentru o construcţie raţională a lumii

(forţând puţin demersul semiotic, ce text nu s-ar preta la o asemenea interpretare?) nu putem echivala Biblia cu un „tratat general de ştiinţă aplicată", un „manual de existenţă socială" ori un „ghid de comportare morală", cum o fac unele secte neoprotestante. A căuta în scrierile sacre confirmări ale unor ipoteze ştiinţifice pozitiviste e ca şi cum ai testa conţinutul chimic al pâinii şi vinului euharistie spre a dovedi prezenţa sau absenţa din el a trupului şi sângelui Domnului, ori ca şi cum ai căuta cu ajutorul unui detector de unde urmele zborului unui înger în vibraţiile aerului. Creaţionismul ştiinţific încearcă a oferi oamenilor

raţionali o punte spre credinţă. Dar această punte nu duce de fapt spre un spaţiu al iluminării, ci se întoarce înapoi spre întrebare, după ce a făcut o curbă prin hăţişul istoric al revelaţiei. Credinţa nu presupune un adevăr istoric, ci o supraevaluare a unor fapte în aventura lor simbolică; sensul rămâne ascuns sub ţesătura unor imagini care trebuie depăşite în substanţa lor: dintr-un stup se extrage mierea, nu fagurele (chiar dacă sunt unii oameni – copiii, de exemplu – care mănâncă fagurele întreg); din istorie conceptul, nu întâmplările; din revelaţie tonul, nu cadrul; din învăţătură spiritul, nu litera. Este cu totul lipsit de relevanţă ştiinţifico-istorică faptul că Iisus a intrat în Ierusalim călare pe măgar, dar el capătă o substanţială importanţă simbolică în istoria întrupării Cuvântului şi a drumului spre Mântuire. Dogma după care lumea a fost creată de o fiinţă supranaturală nu are nevoie de demonstraţie tocmai pentru că e o dogmă şi nu o aserţiune ştiinţifică, după cum Creatorul nu poate fi conceput ca un inginer proiectant crescut la şcoala politehnică a secolului XX, cum lasă să se înţeleagă promotorii creaţionismului ştiinţific, Dacă evoluţionrsmul şi-a depăşit competenţele, asumându-şi riscul de a aplica criteriile cunoaşterii experimentale – limitate prin natura lor la orizontul sensibil – la cunoaşterea universului global şi a emite teoreme cu privire la cauzalitatea, modalitatea şi calitatea componentelor sale, nu înseamnă că el trebuie combătut cu aceleaşi arme, pe propriul lui

teren, invocând prezumtive informaţii ştiinţifice din textele sacre. Creaţia lumii, ca şi alte acte inexplicabile din metaistoria sa, nu pot face obiectul cercetării pozitiviste din simplul motiv că ele sunt consacrate misterului. Ceea ce răzbate spre noi din textul Genezei – ca şi din alte scrieri sacre referitoare la acelaşi subiect – este o tonalitate simbolică prin care spiritul nostru e introdus în cămările tainei şi nicidecum un compendiu de argumente raţionaliste spre uzul oamenilor de ştiinţă.

324

Vasile Avram în societatea tradiţională procesul învăţării se desfăşura nu atât la nivelul unui efort încordat al minţii cât la cel al par. ticipării organice şi profunde la obiectul cunoaşterii. Nu e vorba doar de trezirea reacţiilor în subconştient, prin care psihanaliza crede că poate explica atitudinile, comportamentele, stilul şi chiar credinţele oamenilor, ci de relaţiile acestuia – uneori prin intermediul conştiinţei, alteori nu – cu o realitate generală extraraţională modelată de o informaţie subtilă care penetrează şi psihicul uman. Subconştientul nu poate fi nici el lămurit „dacă nu se pune problema resorturilor ultime ale sufletului" (194, p.193), dacă nu e raportat la „un principiu esenţial şi superior" care stă la baza tuturor lucrurilor, cu alte cuvinte la o ordine cosmică ce se refuză definiţiilor şi catalogărilor „obiective" ale ştiinţelor pozitiviste. A rămâne în sfera analizelor şi concluziilor logice nu înseamnă decât „a pune un nume acolo unde se cere un adevăr", a reduce metafizica la funcţiile materiei, psihicul la starea şi mişcarea nervilor, mintea la compoziţia creierului, credinţa la structura etnologică a datinilor şi obiceiurilor individuale sau colective, a desface misterul în fâşii colorate ori în unde sonore care să satisfacă foamea de senzaţie a simţurilor, învăţarea în societăţile tradiţionale se confunda cu ceea ce Jung numeşte „procesul de individuaţie". Omul îşi clădea fiinţa raportându-se deopotrivă la interior – efortul de conştientizare a Sinelui – şi la un mode! transcendent procesualizat în sintagma „imitatio Dei". Punctul de întâlnire a celor două coordonate edifica o structură simbolică (de tip mandata) în care cercul (modelul transcendent) se suprapunea pătratului (modelul empiric), cunoaşterea spaţiului, cu caracter pragmatic, se decanta prin

cunoaşterea timpului, însuşirea lecţiei despre lume, Weltbild-ul, se verifica prin modelul iniţiatic al simbolurilor ordonatoare – totul sub imperativele etice ale unei enculturaţii subordonate modelului divin.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

325

Sugestiv este faptul că în limba română sensul de lege s-a confundat în timp cu cel de cred/nfă… Cuvântul e moştenit din latină, unde avea rigiditatea interdicţiei exterioare – prin transpunerea în scris, aşa cum indică etimologia lui: la romani abaterea de la lege era aspru pedepsită pe cale juridică, în limba română şi-a restrâns însă progresiv accepţiunea de constrângere socială, dezvoltând-o pe cea de justiţie divină. Omul stă sub lege, dar sub legea lui Dumnezeu, care nu bate niciodată cu bâta. Pentru încheierea unui târg e suficient cuvântul („contractul oral", în termeni juridici) şi baterea palmei. La instituirea unei proprietăţi funciare, copilul (viitorul moştenitor) „mănâncă bătaie" ca să nu uite semnele de hotar. Când totuşi cineva „uită" e pus să înconjoare locul cu o brazdă înierbată pe cap206 şi să jure pe sufletul său în faţa martorilor şi a lui Dumnezeu. „Viaţa unui om e legată de soarta unei stele. Fapta rea a unui om întunecă soarele şi luna" (351, p.105). Morala e, prin urmare, un act de conştiinţă prin care individul dă socoteală exclusiv instanţei supreme, în funcţie de faptele sale şi de ecoul etic pe care acestea le pot trezi în cuget. De aici şi înlocuirea principiilor şi a interdicţiilor poruncitoare cu dubletul lexical se cade – nu se cade, despre care Noica spune că reprezintă un întreg tratat de morală. Nu obligaţia lui trebuie, ci cumpăna gândului între bine şi rău. „Nu se cade" e ca o dojana dulce, părintească, dar „blajina lui intransigenţă e mai necruţătoare decât a principiilor" (249, p.133), căci te obligă să-ţi supui liberul arbitru unei raţionalităţi mai adânci, verificabile prin credinţă, care te urmăreşte şi în desişul unei păduri, şi în străfundul sinelui propriu. E, într-un fel, o altă faţetă a „datoriei morale" a lui Kant, dar fără imperativul ridicării ei la rang de principiu.

96 Un obicei care „prezenta o gravitate ieşită cu totul din comun" (76, P.63).

Alături de lege s-a păstrat, cu acelaşi transfer de înţeles expresia sa antonimă, fărădelege, chiar dacă astăzi e folosită şi ea cu predilecţie sub aspect juridic. Fără-de-lege înseamnă „fără-de-Dumnezeu", uneori „fărădenici-un-Dumnezeu", un individ insensibil la orice impuls al simţului etic. Pentru el, natura eşuează în naturalism, credinţa în fanatism, raţiunea în „logica contradictoriului", învăţătura în memorare mecanică. Se observă lesne şi în devierile conceptuale religioase o abdicare de la importanţa asumării legii: lipsit de fundamentul naturalităţii, creştinismul evoluează fie în ridicol (creştinismul fariseic şi de paradă) fie în formule social-politice aberante (democraţia creştină sau naţionalismul creştin), fie în fideism sectar (cultele neopro-testante refractare la tradiţie). Riturile se profanizează, arhetipurile se desacralizează. Crucea (ce puternic simbol altă dată!) nu mai împarte lumea pe două coordonate, îşi pierde calitatea de arbore cosmic, se banalizează atât în expresie (cade în „încrucişare") cât şi în sens („crucea suferinţei sociale"). Iubirea creştină se metamorfozează în „toleranţă" şi „asistenţă umanitară", Biserica devine o „instituţie" integrată unui sistem cultural-politic, iar credinţa o opţiune psihanalist-compensatorie. Pierderea simţului cosmic generează nu numai derută epistemologică, ci şi o pulverizare a principiilor ordonatoare de fiinţă, aruncându-l (proiectându-l, spune Heidegger), pe om pe scena unei istorii complet disociate de destinul ei transcendent.

Mai simptomatic e încă faptul că până şi cei mai fervenţi creştini adoptă drept criteriu de referinţă pentru întemeierea lor ontologică nu obligaţiile, adică integrarea într-o ordine cosmică, ci drepturile: drepturile omului. Din Cuvânt întrupat – concept cu ample rezonanţe arhetipale – Iisus Hristos se transformă fie într-un custode pentru dezaxaţii social, iposta-ziindu-se în atâtea persoane câte feţe au cei care, la îndemnul noilor evanghelişti, încheie un „contract" cu El, fie într-o

abstracţiune care-şi sporeşte entropia conceptuală pe măsură ce e elaborată ca punct de reper pentru o nouă configuraţie a „împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ", fie, în fine, într-un „mare damnat, un mare revoluţionar sau un mare republican" 207.

g. Metamorfozele mitului

Miturile şi-au degradat progresiv conţinutul ontogenetic şi în cele din urmă au căzut la rangul de basm, legendă sau chiar povestire S.F. datorită schimbărilor de atitudine determinate în mentalitatea comunităţilor tradiţionale de jocul de-a individualitatea al gânditorilor pozitivişti: orientarea spre conţinuturile anecdotice ale simbologiei cosmologice, acumularea unor cunoştinţe ştiinţifice şi a unor experienţe practice suplinind setea de divinitate, eliberarea înclinaţiei instinctuale spre orizonturile profane ale existenţei şi, drept consecinţă, pierderile progresive ale capacităţii de memorie mitică, de atenţie interioară şi de concentrare. Iar de la pozitivism până la nihilism nu este decât un pas. Secularizarea cunoaşterii naşte „mitul" deităţii omului, care, pe măsură ce se edifică, se topeşte în propria sa inconsistenţă: de vreme ce totul se limitează la perisabilele realizări ale lui homo fa-ber, nu există nimic cu adevărat, fapta lui se anihilează prin efemeritate, cunoaşterea capotează în agnosticism, fiinţa se pulverizează în fiinţare. Din perspectiva realităţii evenimenţiale, a istoriei empirice, nimeni nu mai poate scăpa de dilema „mit sau istorie", pentru că nimeni nu mai este în stare să presimtă că „mai sunt evenimente şi în cer" (92, p. 208).

207 „Pătimirea lui Iisus durează şi astăzi. Căci e o cumplită pătimire să ai de suportat ca unii să facă din tine un radical-socialist iar alţii un naţionalist, unii un francmason, alţii un iezuit" (336, p.71).

Or, miturile autentice, cele care transcend dilema, sunt reiterări ale unor motive arhetipale cu rădăcini într-un timp când omul nu se rupsese încă cu totul de placenta divinităţi] şi când conştiinţa şi subconştientul stăteau în aceeaşi matrice cu funcţii ordonatoare. Ele sunt menite unui auditoriu pregătit cu întreg spiritul şi psihicul nu

numai pentru cunoaşterea, ci şi pentru trăirea lor. Îndată ce atenţia sinelui simbolic slăbeşte, forma originară a mitului se destramă pentru a se reclădi în structuri din ce în ce mai sărace în conţinut şi mai schematice, mai tributare imaginaţiei eliberate de constrângerile modelului primordial208. Dacă la început făceau corp comun cu religia, ştiinţa, cultura, arta, cu timpul miturile s-au retras într-o zonă a conştiinţei din ce în ce mai izolată de prim-planul preocupărilor cotidiene ale spiritului, de unde au continuat să-şi trimită impulsurile creatoare exclusiv spre personalităţile cu aderenţă la fenomenul originar, cele cărora un daimon mitic le şopteşte, asemeni lui Socrate, lui Goethe sau lui Blaga, cum şi unde să-şi potolească iureşul profan şi să se racordeze la planul divinului.

Încercarea de a reface firul rupt la nivelul atenţiei lucide nu conduce decât la individualizări hibride de felul celor care confundă mişcarea Sfântului Duh cu mişcarea ideilor şi a mentalităţilor: autorii de poezioare risipite în publicaţii cu tematică creştină, confecţionerii de amulete, pandantive, iconiţe, cruciuliţe, mătănii şi alte suveniruri vândute apoi la standurile unor mănăstiri sau ale unor tonete de bâlci.com

208 încercările psihanalizei freudiene de a recupera mitul ca pe o constantă a subconştientului individual utilizabilă în terapia nevrozelor obsesive (motiv pentru care C. Lévi-Strauss o caracterizează drept „o formă modernă a tehnicii şamanice") se datorează conştiinţei faptului că „în civilizaţia mecanică nu mai este loc pentru timpul mitic decât în omul însuşi" (209, p.245). Şi poate că nici acolo, devreme ce Freud însuşi face descoperirea că omul, manipulat cum e de puterile haotice ale subconştientului, nu se mai simte la el acasă nici măcar în străfundurile eului.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

329

pozitorii de pricezne, cântece de stea, imnuri şi chiar cântece rock, folk şi jazz cu tematică religioasă, regizorii unor filme despre viaţa lui Iisus, constructorii sau pictorii de biserici inspiraţi nu din registrul simbolic tradiţional al erminiilor ci din mişcările artistice la

modă – într-un cuvânt, cei ce cred că revelaţia se poate converti în mod automat în expresii artistice divine.

Există creatori talentaţi inapţi de a recepta simbolul în codul său autentic originar. Daimonul lor e un Mefisto care-şi schimbă masca şi îmbrăcămintea în funcţie de cadrele morfologice ale ideologiilor contemporane. Piesele de teatru ale lui Marin Sorescu de pildă valorifică, după modelul lui Sartre şi al altor contemporani ai săi, o ideologie existenţialistă, expresionistă sau absurdă cu totul străină de simbolistica modelelor: în Iona accentul cade pe burţile labirintice ale unei realităţi claustrale, în Paraclisierul actul liturgic (eficient, precum se ştie, chiar dacă e săvârşit într-o biserică goală) devine un act gratuit în slujba unei iluzii, în Matca stihiile naturii sunt contrapuse agresiv destinului uman. În câteva dintre poeziile grupate sub titlul la lilieci, ca şi în romanele sau piesele de teatru ale lui D.R. Popescu, se observă la fel de clar îndepărtarea de semnificaţia originară a mitului, perceperea acestuia ca istorie falsă şi ca bufonerie, ruperea echilibrului dintre om, cosmos şi divinitate.

Nu punem în discuţie valoarea literară sau teatrală a creaţiilor, ci doar falsificarea mesajului autentic al unor simboluri şi rituri de primordială importanţă în existenţa comunităţilor tradiţionale, transformarea unei paradigme cosmice consacrate misterului divin într-o preoiecţie tragi-comică a sensibilităţii omului contemporan. Blaga, care s-a menţinut, în teatrul său, asemeni lui Claudel, pe linia originară a mitului, nu mai este – în urma rezultatului procesului de educaţie estetică modernă – pe gustul nici al publicului nici al criticii actuale, din pricina stăruinţei prea lungi (şi, ce e drept, plicti

Vasile Avram coase) asupra unor clişee simbolice inadecvate capacităţii de atenţie şi de concentrare a spiritului veacului. La polul celălalt, poeţii gândirişti minori, ca şi preoţii sau monahii care mai publică încă poezii în Telegraful român sau în plachete editate cu bunăvoinţa vreunui sponsor doritor să-şi spele astfel păcatele, cu cât se străduiesc mai mult să păstreze cadrele teologice ale inspiraţiei şi să ritmeze în trena poeziei patristice, cu atât cad mai adânc într-o

banalitate total străină de adevărata creaţie.

Ei confundă de fapt metafora religioasă cu metafora artistică, limbajul simbolic cu limbajele convenţionale, inspiraţia cu insuflarea, cultura cu credinţa, lucrarea Sfântului Duh cu artificiul duhului, ignorând adevărul evanghelic că dacă totuşi duhul se manifestă uneori în forme sensibile, el „suflă unde vrea". Şi poate că nu există păcat mai mare împotriva Sfântului Duh decât a crede că poate veni să-ţi sufle la ureche textul unei poezii, melodia unui imn sau compoziţia unei icoane. Creaţia artistică este, oricât ar vrea cineva să susţină contrariul, un cumul subconştient al polului ceresc cu cel demonic, al apolinicului cu dionisiacul, o coborâre a simbolului din planul sacralităţii în plan antropologic209.

Spuneam mai sus că, după cum nu există simboluri noi, nu există nici mituri noi, ci doar o continuă reelaborare a unor teme arhetipale care iau înfăţişări dependente de coloratura imaginarului cultural la un moment dat. Oricât ar părea de diferite la o analiză comparativ-structurală, miturile pot fi reduse în ultimă instanţă, aşa cum rezultă şi din operaţia de izolare a mitemelor efectuată de C. Lévi-Strauss, la tipologii constante integrabile în serii taxonomice, cu ascendenţe

208 Mai pe larg despre resorturile mitice ale creaţiei, în eseul nostru Pactul cu diavolul, în revista Saeculum, Sibiu, nr. 1 – 2, 1995.

Drotoistorice sau mai degrabă transistorice210. Simbolul, mitul, imaginea ţin de substanţa vieţii spirituale – „le putem camufla, mutila, degrada, însă niciodată extirpa" (130, p. 13 – 14), aşa încât şi „viaţa omului modern freamătă de mituri pe jumătate uitate, de hierofanii decăzute, de simboluri dezafectate" (130, p. 22) pe care le putem raporta la nuclee motivaţionale străvechi. Superman-ul american poate fi asimilat îngerului (arhanghelului), eroului sau zeului activ care l-a detronat pe cel întemeietor devenit deus ot/osus; superstarurile de toate genurile pot fi reduse fie la tipul apolinic, fie la cel dionisiac (uneori la ambele) din miturile modelatoare de personalitate, ceremonialurile politice nu sunt decât o eternă raportare la ritul

transferului de putere dinspre divinitate spre înlocuitorul ei pământesc; miturile de origine (naţională, confesională, profesională etc) remodelează mereu o etnogenie mitică; restaurantele McDonalds, conform reclamelor difuzate din abundenţă în toată lumea, o reiterare a modelului banchetelor ritualice valorizând mitul sacralităţii (purităţii) hranei, Disney Land-urile o expresie a nostalgiei paradisului pierdut (contaminat cu „paradisul copilăriei”); exhibarea libertăţii sexuale o reverberaţie a miturilor fecundităţii înglobând nuditatea ritualică şi orgiile erotice; mitul Internet-ului (în măsura în care e generat de mitul mai amplu al demiurgiei ştiinţei) o refacere tehnologică a „limbii păsărilor” ca mijloc universal de comunicare. Şi exemplele ar putea continua.

Miturile se supun şi ele modelor germinate de o anume paradigmă culturală şi sunt influenţate, readuse la suprafaţă sau, dimpotrivă, expulzate în psihologia abisală de tonusul istoric al comunităţii care le performează (mai recent, după

10 Dacă conţinutul unui mit ar fi în întregime contingent, cum ne-am putea explica faptul că „de la un capăt la altul al pământului miturile sunt atât de asemănătoare?” (209, p. 248).

Vaslle Avram mondializarea paradigmelor, de tonusul întregii umanităţi). După o mare catastrofă naturală sau socială (secetă prelungită, inundaţii, cutremure, războaie) ele se radicalizează, capătă proporţii psihologice culpabilizatoare, apelează la resursele ritualice închinate unei divinităţi morale şi justiţiare. În momentele de acalmie se refugiază în riturile domestice, în hedonism, în aspiraţia spre fericire individuală sau colectivă (inclusiv în utopiile vizând armonia universală), în arhetipul progresului etern întreţinut de resursele „timpului-havuz” al lui Blaga. Într-o poveste transcrisă de T. Pamfile, Sf. Petru coboară pe pământ să vadă ce mai fac oamenii şi să-şi întâlnească neamurile, iar la întoarcere, întrebat fiind de Dumnezeu cum mai petrece lumea, răspunde că „bucatele s-au făcut cu toată îm bielşugarea”, lumea e veselă, „toţi beau şi ospătează la nunţi şi cumetrii”. Atâta doar că au uitat de Dumnezeu. La o nouă coborâre, în

vreme de lipsă desăvârşită („de ţipă copilul în sânul maicii sale"), oamenii nu contenesc să-şi ridice ochii spre cer şi să strige: „Doamne, dă-ne Doamne ploaie, fie-ţi milă de noi şi iartă-ne greşelile noastre!" (260, p.17 sq.) 211.

În măsura în care sunt modelate de istorie, miturile îşi disimulează (îşi ocultează) sensul transcendent, devin discurs ideologic şi degenerează uşor fie în suporturi simbolice ale unor iluzii, fie în instrumente de acţiune politică. Mitul, ca şi simbolul, deţine în sine virtualitatea ambiguităţii, adică posibilitatea de a fi resemnificat în direcţii pozitive sau negative, în funcţie de afinităţile spirituale ale unei comunităţi, de conjunctura social-istorică, de educaţia (complexul psihic) sub care stă performerul sau receptorul mesajului. De aceea uneori fondul mitului e confundat foarte uşor, mai degrabă

211 în interpretarea lui Camus: „e de ajuns să învie nădejdea în viaţă şi Dumnezeu nu mai are nicio putere împotriva dorinţelor omului" (Exilul şi împărăţia, Ed. Minerva 1968, p. 4)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

333

redus de către autografii de ocazie la un anume nivel de semnificare atins într-o anume conjunctură culturală, sau chiar la un erou mitic istoricizat, reprezentativ la un moment pentru structura internă a pecetei timpului. Mitul înfruntării zeilor, de exemplu, se leagă, în paradigmă exogenă, de numele lui Prometeu care, într-un inexplicabil elan de insubordonare divină, a smuls din mâna tiranului Zeus focul salvator spre a-l oferi oamenilor. Acelaşi scenariu mitic, dar cu alte conotaţii de sens, e prezent în Căderea îngerilor şi, succesiv acesteia, în Ispita din Paradis – fapt pentru care, în unele cercuri de descendenţă gnostică, lui Lucifer i se atribuie trăsături pozitive, fiind redefinit ca un Prometeu care a smuls din posesia tiranului Demiurg locul" cunoaşterii. În acelaşi timp însă, în Avesta, focul e încredinţat de zei tocmai în paza oamenilor, iar în creştinismul ortodox cunoaşterea luciferică e asociată păcatului originar.

Resemnificările în registre contradictorii sunt datorate cel mai adesea orgoliului demonic al unor reformatori care au abilitatea de a

mânui simbolurile în ambiguitatea lor semantică. Ştiut fiind că răul se poate foarte uşor transforma în bine şi binele în rău, e destul să transferi un anume gest revoluţionar investit cu funcţii ritualice dinspre polul negativ al lui sacer spre cel pozitiv şi să-l atribui voinţei zeului, pentru a aduna în jurul tău o mulţime gata să profite şi ea de pe urmele reformei. Numai în Absolutul său transcendent zeul în numele căruia acţionezi e dincolo de bine şi de rău; în hi-erofaniile sale istorice îmbracă veşminte specifice spaţiului sau timpului în care se revelează212. În anumite texte ale vişnuismului medieval, balaurul Vṛtra se transformă într-un brahman, un luptător pentru dreptate şi chiar un sfânt, iar îi

„Sacrul, spune M. Eliade, se manifestă întotdeauna într-o anume situaţie istorică. Experienţele mistice, chiar cele mai personale şi mai transcendente, suferă influenţa momentului istoric" (142, p. 22).

334 Vasile Avram demonul Ravana devine autorul unui tratat de medicina magică antidemonică (134, p. 88). În liturghiile satanice, care nu întâmplător proliferează astăzi în rândul tinerilor din toată lumea, Lucifer este, ca în doctrinele gnostice, simbolul geni-ului creativ, inspirat, deschizător de drumuri, revoltat împotriva unui Dumnezeu conformist care nu poate promite decât fericirea plicticoasă a unui paradis rozbombon. Mai mult decât atât: eroii reformatori care-şi asumă, într-un plan re-semnificat istoric, un mit de întemeiere, îşi pot motiva eventualele acţiuni demolatoare, crime, delicte, abateri de la normele etice, printr-o libertate divină câştigată ca urmare a meritelor lor trecute sau viitoare (îndeobşte marii reformatori intră în scenă după o perioadă de asceză, de suferinţă, de recluziune forţată sau voluntară) pe care le pun în cumpăna compensatorie a existenţei. Zeiţa Hariti din mitologia indiană obţine dreptul să mănânce copii în urma meritelor morale dobândite într-o existenţă anterioară. Zeus – pentru că e zeul suprem furnizor de fecunditate – îşi poate permite să violeze prin viclenie sau forţă o mulţime de femei; Heracles îşi ucide cu o piatră profesorul de muzică (Linos), se culcă cu cele 50 de fete ale gazdei sale, regele Thespios, şi, într-o criză de nebunie, îşi omoară propriii copii, dar faptele rele sunt compensate de cunoscuta sa vitejie,

de spiritul justiţiar pus mai târziu în operă şi de suferinţa premergătoare apoteozei; patriarhul Iacob îşi fură unchiul, îşi înşală fratele şi îşi păcăleşte propriul tată, fără ca prin aceasta să-i fie diminuate meritele de întemeietor al lui Israel.

Pe măsură ce urcă pe scara istoriei, miturile se asociază cu personalitatea unor oameni reali care primesc, conform criteriilor enumerate mai sus, dar mai ales registrului pozitiv sau negativ în care le sunt receptate faptele în imaginarul comunităţilor istorice, posturile de Erou Salvator sau de Monstru Ophidian acţionând în corelaţie cu o întreagă „galaxie simbolică" transtemporală. În funcţie de gruparea

Ideologică la care aparţine sau de perspectiva spaţio-temporală din care e privit, uneori acelaşi om este şi erou salvator şi monstru ophidian (să ne gândim la Cezar, la Luther, la Napoleon, la Hitler şi Stalin şi, de ce nu, la Ceauşescu al nostru). De aici şi reacţia vehementă a unor lideri de opinie culturală nu numai împotriva unui anume nivel de semnificare a mitului sau a unui personaj de care se leagă acesta, ci împotriva mitului în general ca receptacol al istoriei. Devreme ce e în stare să producă atâtea ambiguităţi urmate de atâtea confuzii generatoare de minciună, despotism, iluzii, înşelăciuni, confruntări interumane, genocide etc, trebuie eradicat pentru totdeauna din mintea oamenilor.

Numai că mitul nu e o simplă excrescenţă a spiritului pe care să o poţi extirpa cu tăietura de bisturiu a unor „doctori ai umanităţii" (iată, s-a şi născut un alt nivel de semnificare a mitului „eroului salvator", pe care antropologii raţionalişti l-ar numi „contramit") sau să o poţi ascunde sub bandajele raţiunii discursive. El dă mereu târcoale gândului şi sufletului omului, strecurându-se până şi în vis (nu întâmplător psihanaliza asociază gândirea mitică cu stările onirice), luând înfăţişări polimorfe, structurându-şi motivele într-o reţea subtilă şi totodată irezistibilă de relaţii de complementaritate axate pe trasee unificatoare ori pe spaţii de tranzit şi de interferenţă (169, p. 6), îmbiindu-se mereu şi mereu ca model de acţiune umană, mai ales în

momente de derută sau de dubiu ale conştiinţei. Antropologii veritabili ştiu că „structurile imaginarului" nu se articulează niciodată la întâmplare, ci întotdeauna sub forma unui arbore care-şi are rădăcinile în zona ophidiană a spaţiului, în teritoriul divinităţilor chtonice şi al îngerilor căzuţi, trunchiul la nivelul prezentului istoric (înglobând însă în paradigma sa şi trecutul şi viitorul), iar coroana în văzduhul unde pulsează energiile şi ele ambigui ale divinităţilor celeste, resimţite când ca stimulatoare ale

336

Vasile Avram spiritului pragmatic constructiv, când ca frâne morale (sau fals morale) ale acestuia.

Sub acest aspect, de produse capricioase ale imaginarului şi nu de paradigme existenţiale, sunt manipulate miturile de către personalităţile harismatice (cele capabile să mişte masele prin aruncarea în mijlocul lor a unor seminţe ideologice) sau sunt dezarticulate de către personalităţile ştiinţifice (cele care văd în mituri o frână în calea lucidităţii necesare unui popor – sau întregii umanităţi – spre „a-şi construi viitorul cu propriile mâini". Dacă masele i-ar asculta în permanenţă pe primii, ar trăi din război în război şi din revoluţie în revoluţie, dacă ar pleca urechea exclusiv spre ceilalţi, ar trebui să-şi arunce peste bord întregul bagaj de aspiraţii, de visuri, de îndoieli şi de speranţe ce depăşesc orizontul pragmatic al vieţii.2<3

213 O mare bătălie se dă în prezent la noi pro şi contra miturilor istorice. Avem, pe de o parte, lideri mobilizatori care resuscită vechile patternuri naţionaliste (originea nobilă, vitejia, protocronismul, omenia, suferinţele istorice etc ale românilor), pe de alta demolatori de mituri, cei ce nu contenesc să afirme, din sfera unui cosmopolitism modelat după criterii anti-tradiţionaliste, că românii nu sunt nici mai buni nici mai răi decât alţii, ci doar mai înapoiaţi din punct de vedere istoric faţă de naţiunile civilizate ale Occidentului (care, supunându-se lucidităţii pragmatice, au renunţat de mult la valorizarea imaginarului mitic în existenţa social-politică). Ambele tabere declară sus şi tare că nu doresc altceva decât afirmarea românismului, prima printr-o explozie energetică a destinului său mitic, a doua prin demitizarea

aspiraţiilor naţionale şi integrarea lucidă a ţării în structurile „realiste" europene. Ambele au dreptate şi, în acelaşi timp, se înşală, atâta vreme cât interpretează miturile ca simple derivate ale imaginarului religios şi nu ca repere fundamentale de organizare a acestuia. Pentru mai multe detalii privind inventarierea şi, în acelaşi timp, maniera de demontare a miturilor istorice, vezi Lucian Boia, Istorie şi mit în conştiinţa românească (47), precum şi cele două lucrări apărute sub direcţia sa la Editura Universităţii Bucureşti: Mituri istorice româneşti, 1995 şi Miturile comunismului românesc, vol. I. 1995, vol. II. 1997. Pentru „buna credinţă" a acestui demers (criticat vehement de intelectualii cu „simţ patriotic"), iată motivarea lui Lucian Boia: „Marile decizii pe care trebuie să le

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

337

10 Ispigeneralizării antropologice

Interpreţii raţionalişti ai miturilor comit adesea greşeala pe care am putea-o numi generalizarea antropologică. Un obicei, o credinţă, un mod de existenţă atestat într-un anume timp şi un anume loc nu pot fi ridicate la rang de paradigmă antropologică decât după ce le sunt identificate liniile de convergenţă şi de diferenţiere faţă de fenomene similare sau opuse din alte spaţii şi din alte etape ale evoluţiei culturale a unei comunităţi. Unele pot fi resemnificări modelate în plan abisal ale unor motive mitice pierdute de mult din prim planul conştiinţei active, altele construcţii hibride rezultate din asocierea unor habitudini sau experienţe personale la modele eterogene circulante în epocă, iar altele, în fine, împrumuturi ocazionale care, după o perioadă de testare a capacităţii de adecvare a lor la universul stilistic în care s-au infiltrat, sunt adoptate sau, după caz, abandonate pentru totdeauna. Am vorbit în Constelaţia Magicului (p. 161 sq.) despre valoarea de circulaţie a motivelor şi despre riscul culegerii informaţiilor după ureche. Ar trebui să mai atragem atenţia asupra unui alt risc, tot atât de păgubitor uneori ca acela al diletantismului: riscul de a integra automat unei grile antropologice însuşite în şcoală fenomene care, prin ambiguitatea lor simbolică, ies din seria standard.

Spuneam mai sus că ambiţiile fenomenologiei religiei de a studia fără prejudecăţi ştiinţifice fenomenul religios printr-o privire detaşată, din exterior, cât

* astăzi societatea românească reprezintă o ruptură faţă de trecut, faţă de oricare trecut. Sfidarea modernităţii şi integrarea europeană nu mai pot fi faportate la o mitologie cu accente tradiţionaliste. Nota dominantă a „ginarului istoric românesc rămâne încă autohtonistă şi autoritară, în timp ce lumea spre care ne îndreptăm este structurată în jurul valorilor femocratice şi europene…" etc. (47, p.292). Se vede de la distanţă totala „aderenţă a autorului la structurile adânci ale fiinţei mitice.

338

Vasile Avram mai obiectivă cu putinţă şi cât mai solid fundamentată pe cu>noaşterea datelor generale ale domeniului, eşuează în fgţa componentelor misterice, ambigui, subiective, semnificate simbolic ale ritului. Dacă nu eşti în interior, gata să particip, cu toată fiinţa şi să crezi (nu numai ut intelligam, ci uneori şi quia absurdum), datele acumulate pot fi de multe ori dacă nu eronate, cel puţin neconcludente.

Nu mai puţin vulnerabile sunt cercetările sociologice, etnologice sau antropologice efectuate cu unelte structuraliste. C. Lévi-Strauss are desigur dreptate când atribuie eşecurile mitologiei generale încercării unor comparatişti de a selecţiona versiuni ale mitului considerate de ei privilegiate, întrucât „analiza structurală a unei variante a unui mit, culeasă \x\Vt-un trib (uneori chiar \n\x-un sat)", ne duce la o schemă cu două, apoi cu trei şi în cele din urmă cu n dimensiuni. Ideal ar fi, spune el, ca mitologia comparată să facă apel „la un simbolism de inspiraţie matematică, aplicabil acestor sisteme pluridimensionale prea complexe pentru metodele noastre empirice tradiţionale". În lipsa însă a acestuia (care, credem noi, dacă ar exista ar fi tot atât de pernicios precum o culegere după ureche), reputatul antropolog recomandă cercetarea tuturor versiunilor care, juxtapuse apoi în planuri paralele (în câmpuri de relaţii) şi supuse unor operaţii logice prin simplificări succesive, să conducă în cele din urmă la legea

structurală a mitului (209, p. 246 sq.). Dar toate aceste operaţii nu duc, la rândul lor, decât la o reducţie semiotică a simbolului mito-religios în care fiecare matrice de semnificaţii trimite la o altă matrice, fiecare mit la alte mituri, într-o relaţie tautologică exprimând simplul efort al structurii de a se gândi pe sine. Mitul este de cele mai multe ori polisemie, iar relaţiile catalogate în „câmpuri tridimensionale" ar putea scăpa din vedere tocmai sensul esenţial, la care un cercetător dinafară să nu aibă pur şi simplu acces. Oricâtă bunăvoinţă ar fi dovedit Katherine Verdery (345) sau Claude

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

339

Karnoouh (198) în cercetările lor antropologice din România, oricât s-ar fi străduit să observe, să înţeleagă, să compare detaliile şi să le tipologizeze în structuri bine cunoscute din şcoală, esenţa spiritualităţii româneşti Le-a scăpat printre degete.

Important e tonul predominant al unui mediu stilistic, măsura în care fenomenele poartă sau nu o pecete originară, liniile de continuitate ale unei atmosfere culturale şi nicidecum impresiile sau datele acumulate de pe urma unor observaţii sporadice. Oamenii nu gândesc şi nu se comportă la fel nici măcar în interiorul aceleiaşi familii, mai ales atunci când gesturile sau atitudinile lor se raportează la fenomene profund misterice, cum sunt cele legate de religie şi de magie, ale căror laturi oculte nu se exteriorizează decât prin simboluri cu un accentuat grad de ambiguitate. Dacă to-temismul este din belşug atestat la unele populaţii primitive australiene sau africane, nu e obligatoriu ca el să fi fost un fenomen general într-o anumită etapă de evoluţie a omenirii. Dacă credinţa în nemurire nu e strict condiţionată de epifania hristică, aşa cum am arătat, poate fi totuşi irelevant faptul că Heraclit vorbeşte de viaţa de după moarte sau că pe o inscripţie romană se face departajarea între trup şi suflet. Atestarea unor culte ale focului, lupului, cormoranului, stejarului etc. nu dovedeşte că pentru toţi membrii unei comunităţi şi pentru totdeauna Dumnezeu este foc, lup, cormoran sau stejar. Existenţa unor statui, altare sau temple închinate unui anume zeu nu îndreptăţeşte concluzia că, pentru

comunitatea respectivă, divinitatea este chiar acea statuie, acei altar sau acel templu, chiar dacă se vor fi găsit indivizi care să creadă cu naivitate acest lucru, asemeni lui Tyndareos.

Calitatea de deus abscondiâus et incomprehensibilis, de care oamenii au fost conştienţi dintotdeauna, trebuia atenuată prin reprezentări plastice, imagistice ale Numelor şi Atributelor sale. Dumnezeu este, într-o interpretare catafatică

340

Vasile Avram de esenţă metaforică, lumină şi căldură, tunet şi fulger, soare şi abur, prin urmare poate fi definit prin arhetipologia cerului sau a focului, celelalte atribute fiind puse pentru momentul acelei reprezentări în paranteză. Dar Dumnezeu este şi etern, renăscând perpetuu din sine însuşi asemeni verdelui frunzelor, prin urmare poate fi simbolizat printr-un arbore. El este puternic şi uneori neiertător asemeni taurului sau lupului, blând şi bun asemeni pâinii calde, pendulând între cer şi pământ asemeni unei păsări, revărsându-se din nori asemeni unei ploi binefăcătoare sau unei grindini răzbunătoare. Dar Dumnezeu este, tocmai prin aceste calităţi cu funcţii analogice, echivalentul transcendent al lumii omului, prin urmare nimic din caracterul său misteric nu poate fi revelat şi conştientizat decât prin om.

De menţionat că avimorfismul sau zoomorfismul divinităţii nu înseamnă nicidecum o degradare a perfecţiunii transcendente a acesteia, cum se crede uneori, ci dimpotrivă, o potenţare a atributelor sale printr-un transfer de substanţialitate simbolică între formă şi conţinut. În gândirea mito-religioasă tradiţională nu există nici conţinut fără formă (abstractul sau absolutul din metafizicile idealiste), nici substanţă fără imagine (apofatismul pur al misticii teologice), nici întemeiere fără rit (înfiinţările profane ale omului modern). Într-un anume fel, forma (matrice a modelului) premerge conţinutului, aşa cum limba premerge vorbirii şi fiinţa fiinţării (existenţei factice). Pentru ca divinitatea să fie văzută (percepută), trebuie să se ipostazieze în creaţie. Nu o poate face însă în mod direct, ca o revărsare a Absolutului în lucruri (ceea ce ar conduce fie la o

anihilare a lucrurilor prin mistuirea lor de către focul divin, fie la o indistincţie panteistă între sacru şi profan), ci prin intermediul unor nivele de revelare menite să elimine „golul metafizic" dintre substanţă şi formă. În teologia ortodoxă aceste nivele sunt constituite de lucrarea divinităţii treimice: naşterea Fiului ca Logos Creator, dinamizarea de către

Q Sfânt a potenţialităţii creative prin logoi – seminţele spirituale ale patristicii – şi, în fine, actul creaţiei săvârşit pe temeiul acestei presubstanţialităţi214 şi nu a nihilului „a quo nihil fit".

În gândirea mitico-magică specifică societăţii tradiţionale – cea care modelează structurile conceptuale ale creştinismului cosmic – chipul divinităţii este conturat de funcţiile simbolului. Dacă în gândirea dogmatică Dumnezeu se autogenerează din Absolut, absolvindu-se de indeterminarea acestuia prin asumarea unui chip personal care va fi şi „arhechipul" omului (92, p.194; Ghelasie Gheorghe, Din

214 O încercare de hermeneutică a cosmogoniei creştine pe temeiul limbajului şi învăţăturii Sfinţilor Părinţi găsim în câteva lucrări ale ieromonahului Ghelasie Gheorghe, despre care mărturisim sincer că nu ştim nici acum dacă trebuie să le apreciem ca pe un prinos al harului omiletic (ipoteză spre care ne îndeamnă credinţa că revelaţia divină se poate transmite uneori prin personaje şi împrejurări paradoxale) ori ca pe un rezultat al unui delir mistic incoerent (ipoteza cercetătorului trecut printre furcile caudine ale cunoaşterii ştiinţifice). Nu e locul aici pentru o analiză a lor din perspectivă logică şi semantică, dar se cuvine menţionat că autorul acestor rânduri (care a stat de vorbă, într-o seară şi o dimineaţă, cu părintele Ghelasie la Mănăstirea Frăsinei) este înclinat uneori să identifice în ele seminţele unui metalimbaj impropriu profanilor, disimulat adesea sub o expresie lingvistică stufoasă şi neglijentă – un fenomen despre care în altă parte (7) spuneam că naşte „cenzura prin suspiciune". În orice caz, viaţa ascetică pe care ieromonahul o duce într-o mănăstire recunoscută

pentru disciplina ei severă nu poate naşte, credem noi, monştri de iraţionalitate, cum ar fi înclinaţi să creadă unii dintre reprezentanţii pozitivismului critic modern, Iată câteva titluri ale ultimelor cărticele ale părintelui: Hrana harică (1994); Isihasm, taina sfinţilor (1995); Logosul hristic; Practica isi-hastă; Mic dicţionar de isihasm; Din memoriile originilor (1996); Inima, taină şi gândire; Minidogmatica teologului mistic creştin; În căutarea bazelor spirituale ale medicinii (m colaborare cu dr. med. Aurel Popescu) (1997) – toate apărute sub sigla Colecţia Isihasm, fără alte elemente de colofon. Vezi şi Un dialog despre originile lumii cu Părintele Ghelasie Gheorghe, semnat de prof. univ. dr. Gheorghe Mustaţă (1997, aceeaşi colecţie)

342

Vasile Avram memoriile originilor, p. 44), în gândirea simbolică imaginea divinităţii se substanţializează în trepte analogice marcate şi ele de o triplă relaţie – între semnificat, semnificant şi subiectul receptor – cu deosebirea că antinomiile rezultate din diferenţa de esenţă între Creator şi creaţie nu sunt transfigurate apofatic ci plasticizate, adică absolvite în iconic. Pasărea sau animalul sub chipul cărora se epifanizează divinitatea nu sunt niciodată percepute în realitatea lor fizică (ceea ce ar însemna, desigur, o degradare a sacrului în raport cu chipul uman) ci sublimate în atribute care întreţin o relaţie mai directă cu esenţa divină decât personalismul compozit specific dogmei. Omul e trup şi suflet, dar ceea ce rămâne din el nemuritor nu e trupul, oricum nu trupul în deplinătatea însuşirilor sale material-senzoriale (altfel ce deosebire ar mai fi între existenţa lui de aici şi cea de dincolo?) ci sufletul, adică elementul său incoruptibil şi neperisabil. Acesta se desprinde de cadavru şi zboară asemeni unei păsări spre veşnicia din care s-a rupt odată cu zămislirea, adică spre divinitatea care, fiind şi ea incoruptibilă şi neperisabilă, nu poate fi mai bine reprezentată decât tot prin arhetipul zborului, al cărui simbol inalienabil e pasărea.

Fiind însă incoruptibilă şi neperisabilă, divinitatea este etern regenerabilă, asemeni albinei sau fluturelui care se nasc din propria lor substanţă prin aceeaşi metamorfoză tri-adică. Fiind cauză şi izvor

al creaţiei, e responsabilă faţă de propria ei creatură, pe care o ocroteşte şi o hrăneşte întocmai cum o ursoaică îşi ocroteşte şi îşi hrăneşte puii. Fiind for\a supremă, tunet şi fulger, se raportează analogic la taur; fiind lumină şi căldură ia chipul soarelui; fiind mister (întuneric luminos, în denominaţie teologică), nu se poate dispensa de polimorfismul simbolic al lunii, al nopţii şi al germenelui (embrionului) înţeles ca esenţă a vieţii etern regenerabile (el este deopotrivă dependent de lumina fecun-Creştinismul cosmic o paradigmă pierdută?

343

aţoare şi de noaptea care ascunde în viscerele ei puteri germinative misterioase stând sub suveranitatea Lunii) 215.

Membrii comunităţilor tradiţionale stăpâneau se pare aceste simboluri mai bine decât antropologii pozitivişti grăbiţi să identifice pretutindeni totemuri, idoli, zei sau substitute divine pe care să le înserieze în salbe enciclopedice, să le ridice la rang de generalitate şi să le lipească asemeni unor etichete pe matricea stilistică a unei etnii. Când se închinau în faţa unei icoane sau a unei biserici, oamenii nu se închinau lemnului, zidului sau sticlei; când se spovedeau bradului nu se găseau în faţa unui trunchi şi a unor crengi verzi; când foloseau aghiazma ea nu mai era apă chioară. În toate acestea se manifesta o substanţă sau o energie divină pe care oamenii şi-o conştientizau şi şi-o însuşeau prin intermediul acelei psyche originare ordonatoare de sens, generatoare a

215 Din această perspectivă, am putea fi de acord cu Ion Ghinoiu care vede în antropomorfismul indo-european o limitare şi o degradare a viziunii divinului în comparaţie cu cea a neoliticului: de la întreg la parte; de ia omul-ghem adunând în sine esenţe temporale regenerabile la omul-trestie parcurgând timpul ireversibil sub dictatura moiref, de la nemurirea după modelul plantei (eternul ciclu preexistenţă-existenţă-postexistenţă) la cea a supravieţuirii ipotetice în rai sau în iad (Geomorfismul şi antropomorfismul spiritului uman, în Revista de Etnografie şi Folclor, tomul 39, nr. 5 – 6, 1994, p. 421 sq.). Cu câteva observaţii, însă, de substanţă. Mai întâi că nu geomorfismul

e\, aşa cum am arătat mai sus, cosmomorfismul caracterizează imaginea neolitică a divinităţii. Ovoidul neolitic nu este geoid (e şi greu să ne închipuim că omul neolitic ar fi avut intuiţia sfericităţii pământului) ci cosmoid – cuprinzând adică emisfera de sus (cerul) şi cea de jos (pământul cu adâncurile lui), într-o simbioză traversată de analogii şi simboluri. De asemenea, Marea Zeiţă a neoliticului nu era o Terra (Tellus) Mater, ci o zeiţă a întregului cosmos, epifanizată mai ales ca pasăre, după cum divinitatea supremă indo-europeană n-a fost antropomorfă decât într-o perioadă târzie, după ce Dyaus Pitar, în ipostază uranică, s-a însoţit cu Prthivi (Mama Glie), formând perechea hierogamică Dyavaprthivi care a născut generaţiile de zei activi cu chip omenesc. De altfel, elementul hotărâtor din profilul oricărei divinităţi, care este suveranitatea, nu poate fi redusă nici la sacralitatea celestă, nici la cea chtonică.

Vasile Avram impulsului către transcendenţă, modelatoare a aptitudinii de a plasticiza imaginarul şi de a concretiza abstractul. Dacă unor bărbaţi li se aşeza la mormânt un stâlp în loc de cruce, nu înseamnă că ei nu credeau în puterea crucii ori că ar fi rămas la stadiul unei gândiri religioase păgâne axate pe arhetipul „coloanei cerului", cum interpretează unii etnologi. Când unele femei recurg la magie pentru împlinirea unei dorinţe ori pentru vindecarea unei boli, nu înseamnă că-l sfidează pe Dumnezeu, cum cred unii preoţi, ori că dau

dovadă de prostie crasă, cum cred unii medici, ci doar că limbajul conversaţiei lor cu transcendenţa capătă şi alte valori decât cele dogmatice… Când un copil e aşezat după naştere pe pământ sau închinat soarelui, lunii ori bradului, nu înseamnă că părinţii lui nu întrevăd divinitatea de dincolo de aştri şi că imaginarul lor religios ar fi rămas încremenit la nivelul unor misterioase culte chtonice. Când sunt aşteptate ursitoarele ori când sunt consultate stelele pentru descifrarea unui destin, nu înseamnă că oamenii nu cred în puterea lui Dumnezeu de a interveni în viaţa omului.

Toate acestea sunt gesturi şi atitudini simbolice care nu numai că nu suplinesc, ci chiar potenţează prezenţa lui Dumnezeu care, precum ştim, se revelează prin puterea energetică şi formativă a ritului. Nu însă la modul concret, ci simbolic. Când cineva practică magia prin analogie, nu se aşteaptă ca în mod instantaneu şi automat să se producă fenomenul simulat, ci doar ca informaţia asupra dorinţei sale să fie translată cât mai complet şi mai clar cu putinţă orizonturilor cosmosului în care pulsează energiile divine. Iar dacă astăzi se vorbeşte şi în ştiinţă de un „circuit ontic al informaţiei" ca o a treia componentă a universului alături de substanţă şi energie, poate că gestul nu e cu totul gratuit ori absurd (pentru argumente, vezi 7, p.257). În fine, dacă undeva anume se practică ospăţul funerar, nu înseamnă că suntem în prezenţa unor rămăşiţe de antropofagie rituală

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

345

(mi-i acuzau oare de acelaşi lucru şi pe primii creştini contemporanii lor care nu înţelegeau misterul transsubstanţierii euharistice?) ci a credinţei că cel murit nu e cu totul mort şi că participă şi el, ca umbră ori ca vibraţie, ca suflet ori ca trup nevăzut, la evenimentele comunităţii în mijlocul căreia i-a fost hărăzit să trăiască216.

Reamintim însă faptul că, dacă toate aceste datini, practici sau credinţe nu se înscriu în sfera senzorialului, ele nu sunt totuşi de domeniul lui „ca şi cum", adică oamenii nu se prefac a crede, ci chiar

cred. Iar credinţa, după cum se ştie, „zugrăveşte icoanele în biserici”, fiind uneori nu numai condiţia unei minuni, ci chiar mecanismul care o produce, căci în gândirea mito-religioasă efectul poate lua adesea locul cauzei. Non facerepotest quodposse facere non credit nu este doar o lozincă a alchimiştilor şi magicienilor de cabinet, ci poate chiar cheia, pierdută pentru omul contemporan, a tuturor manifestărilor magico-religioase ale omenirii, iată de ce naivitatea şi credulitatea de care antropologii pozitivişti îi acuză pe membrii comunităţilor tradiţionale poate fi atribuită, în ultimă instanţă, lor înşişi. Ca în anecdota cu medicul care, vrând să-l flateze pe un bolnav psihic ce trăgea în urma lui un pantof legat de o sfoară şi mormăia „cuţu, cuţu”, i-a zâmbit complice: „frumos căţel ai”. La care bolnavul răspunde nonşalant: „fii serios, doctore, nu vezi că-i pantof?”

216 Elementele de antropofagie rituală depistate la unele popoare primitive din zilele noastre nu ne îndreptăţesc să susţinem că ea era, cândva, un fenomen general şi că semnele de trepanare ale unor cranii din mormintele neolitice ar fi indicii ale faptului că era consumat întotdeauna şi peste tot creierul celui mort.

Valorile femininului

Poate şi printr-o presiune arhetipală a cultului Pământului Mamă ori al Zeiţei Pasăre din neolitic, dar cu siguranţă prin cel al simbolismului vetrei, stilul însuşi de existenţă al satului românesc tradiţional este unul de factură preponderent feminină. Nu întâmplător în limba română cuvântul femeie vine nu de la femina, cum ar părea la prima impresie, ci de la familia, tot latinesc şi el, dar cu rezonanţe semnificative mai largi, integrând ipostazele de soţie, de mamă şi, accedând pe verticala genetică, de moaşă. Şi tot nu întâmplător există în limba română două cuvinte pentru desemnarea partenerului său masculin: om şi bărbat, echivalente noţional unor funcţii sociale şi matrimoniale diferite. Primul cu sensul de soţ, cuvânt care, în limba veche, mai ales sub forma lui feminină, soţie (genul

poate fi şi el semnificativ pentru demonstraţia noastră), avea sensul de tovarăş de drum, aşa cum îl găsim încă în opera lui Sadoveanu. „Omul meu", îl numeşte femeia satului tradiţional pe partenerul ei conjugal, adăugând termenului şi sensul de însoţitor pe drumul vieţii, după cum atunci când bărbatul spune „femeia mea", înţelege prin aceasta nu numai individualitatea ei personală ci, aşa cum o indică şi etimologia, şi o sinteză noţională a familiei sale217.

Feminitatea satului românesc tradiţional se raportează înainte de toate la ceea ce Noica numeşte „valorile sponta

217 în treacăt fie spus, cuvântul nevastă, de origine slavă, folosit şi ei în anumite împrejurări, are până astăzi o uşoară tentă peiorativă conferită de sensul său limitativ: nevasta e mai degrabă un partener de plăceri şi isprăvi lumeşti decât mamă a copiilor şi rostuitoare a vetrei.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

347

eităţii" (249, p.182) – adică la credinţele şi eresurile „trâbâtând universul umed de rouă al unei nopţi cu lună plină Sau al unei dimineţi care poate fi şi dimineaţa vieţii, respectiv Copilăria ocrotită de aripa mamei – la rosturile improvizaţiei («vocaţia feminină de a face din câteva ziduri, ţoale şi brazde de pământ un univers". – 249, p.183), dar şi la simţul naturii (fertilă ca şi femeia) ori la cultul vetrei (recipientul feminin al focului viril), dar mai ales la conceptul de familie pentru care, dacă, aşa cum se spune, capul este bărbatul, inima este, cu siguranţă, femeia. Toate acestea nu numai că trimit la structura matrifocală a Vechii Civilizaţii Europene pe care am analizat-o mai sus, dar permit şi înlesnesc, prin analogie, clarificarea unor aspecte încă controversate privitoare la această civilizaţie.

Urmărind, fără teama unei generalizări pripite, elementele cu caracter arhetipal de continuitate morfo-sintactică, înţelegem de pildă faptul că societatea neolitică nu era una matriarhală în sens îngust (adică una în care rolul conducător e deţinut de femeia care taie şi spânzură la bărbaţi), ci o organizare a existenţei pragmatice şi mitice în jurul ideii de familie, unde femeia deţine locul central. Ea e factorul moderator al relaţiilor pe care aceasta le dezvoltă, pe de o parte, cu

structura comunitară a satului şi, pe de altă parte, cu realitatea transcendentă, prin credinţele, riturile şi ceremonialurile religioase.

N-am putea spune că matriliniaritatea şi matrilocaţia erau o regulă generală reglementată juridic sau magic. Descendenţa familială, ca şi fixarea tinerei perechi în casa bărbatului sau a femeii, nu aveau semnificaţia tabuistică pe care o putem identifica în societăţile primitive ierarhizate pe clanuri, pe sexe sau pe alte criterii dihotomice. Ea trebuie să fi fost şi în societatea neolitică mai degrabă o opţiune liber consimţită, luată de comun acord de către bărbat şi femeie, şi condiţionată cu deosebire de considerente pragmatice, cum

348

Vasile Avram se întâmplă şi astăzi în satele tradiţionale. Dacă în farrijj fetei condiţiile de locuire erau mai bune (spaţiu mai mare copii mai puţini, mijloace de subzistenţă mai consistente), Orj dacă se simţea nevoia unei mâini de bărbat pentru muncile mai grele, tinerii căsătoriţi se fixau acolo. Şi invers. Oricum fixarea era temporară, până când tinerii reuşeau să-şi încropească o gospodărie proprie, exceptând uneori cazurile când unul dintre ei era singur la părinţi şi avea nu numai permisiunea, dar şi obligaţia de a rămâne acolo pentru continuitatea familiei (în acest caz, după moartea bătrânilor, sau chiar mai devreme, se înălţa o altă casă în locul celei vechi).

Cât priveşte denominaţia descendenţei parentale, respectiv apelativul pe care-l primeau soţii şi copiii spre uzul comunităţii, depindea şi el mai degrabă de factori aleatorii decât de o regulă precisă: fie localizarea post-maritală, fie personalitatea ascendenţilor, fie, pur şi simplu, eufonia numelui. În satele tradiţionale există şi astăzi, în succesiunea pe verticală a numelui, două, trei sau chiar patru elemente deopotrivă masculine şi feminine: Ion al lui Gheorghe al Floarei, Tudor al Mariei a lui Ion, Veronica lui Mitru. După cum există şi apelative după porecle: Teodor al lui Râgău, Petre al Jugului, ori după localizarea în spaţiu: Ion de la Bortă, Terezia din Dâmb, Aurel din Treuaş. Uneori numirea soţilor se face unul în funcţie de celălalt: Ion al Mariei şi, respectiv, Maria lui Ion.

Important era însă altceva: faptul că gospodăria primea în timp

personalitatea femeii care o locuia. Ea era stăpână a vetrei şi a mesei, educatoarea copiilor, planificatoarea şi organizatoarea vieţii familiale, adică sufletul întregului ambient cu rang de sacralitate în care se desfăşura existenţa umană. Cu spiritul ei mai conservator decât al bărbatului, ea era cea care păstra în primul rând tradiţia, datinile, obiceiurile, limba (limba maternă). Ea aprindea focul, ea cocea pâinea, ea punea mâncarea pe masă, ea torcea, ţesea şi spăla hainele.

™

pregătea sărbătorile, ea alăpta şi legăna copilul (în ritmul, obicei, al unui cântec cu funcţii magice de ocrotire şi predestinare), ea descânta în caz de nevoie. Bărbatul îşi avea treburile lui, nu mai puţin importante în ordine economică, dar numai sporadic legate de religie şi de mit: aratul, cositul, semănatul, tăiatul lemnelor, hrănirea şi adăparea vitelor (dar mulsul revenea femeii), maturatul curţii şi al uliţei (în casă însă mătura exclusiv femeia). Celelalte munci ale câmpului erau efectuate împreună, uneori şi cu ajutorul copiilor: întreţinerea culturilor, recoltatul, strânsul şi transportul fânului etc.

Dar mai ales două lucruri, ambele cu caracter de taină, ambele cu reverberaţii adânci în timpul mitic, făceau din femeie termenul de referinţă nu numai pentru structura arhetipală a existenţei familiale, ci şi pentru stilul cultural al întregii comunităţi: fertilitatea şi ritul. Misterul naşterii, cu întregul eşafodaj de semnificaţii legate de geneza şi perpetuarea vieţii, primea conotaţii ceremoniale de prim rang. Întreg regimul său simbolic era de factură feminină, începând cu mediul senzorial-afectiv dominat de puritate, suferinţă şi bucurie; cu actanţii principali: mama, moaşa, ursitoarele; cu gesturile ceremoniale: scalda copilului (inclusiv calitatea feminină a apei); închinarea lui la lună sau la soare, descântecele, magia interdicţiilor şi a practicilor apotropaice sau augurale şi sfârşind cu transsemnificarea sacrală a evenimentului. Tot timpul, apoi, figura mamei este cea care reglează funcţiile vitale şi sociale ale copilului în concordanţă cu vechiul arhetip al maternităţii, al cărei importanţă simbolică e dovedită şi de faptul că

el furnizează şi principiul elementar al cauzalităţii pentru relaţiile din sânul naturii: se vorbeşte despre „naşterea" şi „zămislirea" lucrurilor ca şi ar fi vii.

Dar şi celălalt pol al existenţei, marea trecere, era marcat pecetea femininului. În primul rând pentru că însuşi per

350

Vasile Avram sonajul care întruchipează moartea e feminin: femeia cu coasa (dar iniţial trebuie să fi fost femeia cu secera – simbol amplificat probabil în urma unor epidemii sau altor catastrofe naturale). În al doilea rând, pentru că femeia e cea carespală, îl îmbracă şi îl boceşte pe răposat, îi aprinde lumânarea pe piept şi, după înmormântare sau, mai târziu, în zilele de pomenire, împarte ofrande ritualice în numele lui.

Legătura cu biserica este ţinută în primul rând de femeie: ea nu lipseşte decât în cazuri de forţă majoră sau în perioade de interdicţie (graviditate, lehuzie, oprire prin canon) de la slujbele duminicale şi tot ea prepară şi dăruieşte preotului prescurile, prinoasele şi parastasele fără de care ritul ar fi imposibil de celebrat. Cine a văzut cu câtă evlavie păşesc femeile unui sat tradiţional pragul bisericii, câtă stăruinţă depun pentru o bună situare în perimetrul sacrului, cât de sincer se roagă pentru ele, pentru membrii familiei şi pentru întreaga comunitate („Doamne-ajută la toată lumea" e îndeobşte finalul oricărei rugăciuni) nu poate să-şi refuze gândul că sacrul are aici o coloratură preponderent feminină.

La o analiză epistemologică generală a conceptului, femeia este, aşa cum spune Noica dezvoltând o expresie a lui Goethe, mai mult şi în acelaşi timp mai puţin decât un ins. S-ar putea spune că este un st//dacă, raportând conceptul la structura societăţii europene preindustriale, vom observa că pecetea femininului este uneori mult mai sugestivă şi mai importantă în perspectivă istorică decât cea a masculinului. Pentru spaţiul occidental, punând în cumpănă aventura mi-graţiei, de esenţă masculină, cu aspiraţia de a avea un cămin familial, specifică Evului Mediu timpuriu, însăşi ideea de aşezare, de stabilitate, de continuitate şi perpetuare a speciei este preponderent

legată de rosturile femeii. E adevărat că bărbaţii au făcut istoria folosindu-se de firea lor nativă mai îndrăzneaţă, mai curajoasă şi, de ce n-am spune-o, mai agresivă, dar liniile de organizare a cuceririlor

Istoriei au fost nu o dată trasate din budoarul femeilor. Să ne gândim numai la importanţa pe care au avut-o în instituirea şi în conturarea profilului civilizaţiei bizantine Elena, mama lui Constantin cel Mare (nu întâmplător pomenită şi astăzi, alături de fiul ei, în liturghii, şi numită „cea asemeni cu apostolii") – ori împărătesele Teodora şi Irina. Să ne gândim apoi la Beatrice a lui Dante şi la toate prinţesele în numele cărora cavalerii medievali îşi performau isprăvile, la Ecaterina a Rusiei şi la Victoria a Marii Britanii, ori, revenind în spaţiul nostru, la „trecutele vieţi de doamne şi domniţe", cum poetic le evoca N. Gane, mai întâi la mama lui Ştefan cel Mare care, conform legendei transpuse în poem de către D. Bolintine-anu, a decis cea mai importantă victorie a fiului ei.

E adevărat că femeia poartă în ea, mai mult decât bărbatul, şi celălalt pol al divinităţii, cel demonic. „Femeia şi dracul" e o expresie foarte des auzită şi în satul tradiţional. Legendele spun că, de multe ori, ceea ce nu poate dracul, poate femeia. O babă îl ajută pe diavol, în schimbul unei „parechi de papuci boiereşti", să bage zâzanie între doi soţi, pentru a le cuceri sufletele. Când îşi împlineşte angajamentul, necuratul îi întinde papucii peste gard, cu o prăjină, de teamă să nu-i sucească şi lui minţile. Baba aruncată în groapă lângă un drac îl cicăleşte toată noaptea, încât până a doua zi părul dinspre partea ei îi devine cărunt. În calitate de păzitoare a izvorului de apă vie, baba are chip de om-pasăre care cârâie spre solicitanţi vorbe de ocară atât de grele încât ei întorc capul şi astfel se prefac în stane de piatră.

Dar tot baba este cea care-i sfătuieşte pe Feţi-Frumoşii plecaţi în călătorii iniţiatice cum să-şi ducă la capăt încercările şi, în ipostază de Sfânta Vineri ori Sfânta Duminică, se instituie ca factor moral şi ecologic de referinţă arhetipală – aşa încât simbolistica ei ambiguă (relevanta mai ales în chipul Mumei Pădurii care, de rea ce e, fură copiii din leagăn şi, de bună ce e, alăptează copacii) penetrează cea mai

352 Vasile Avram mare parte din imaginarul simbolic al societăţilor tradiţionale. Nicio atitudine idolatră, niciuna radical misogină. Dacă femeia e uneori domolită de bărbat în avântul ei pasional-afectiv, tot ea devine, mai ales la o vârstă înaintată, obiect de respect şi de veneraţie nu numai pentru întreaga familie ci şi pentru întreaga comunitate. O bătrână dintr-un sat românesc îşi va păstra până în ultima clipă a vieţii o distincţie şi o frumuseţe interioară specifice, întreţinute de înţelepciunea cu care-şi asumă, prin veşmânt şi prin atitudine, vârsta – spre deosebire de „doamnele de la oraş" care de regulă se scofâlcesc şi se urâţesc pe măsură ce vor să pară mai tinere şi mai atrăgătoare.

Ceea ce a fundamentat misoginismul european – nici el mai puţin cultivat, ce e drept, decât feminismul – au fost cele două surse simbolic-ideologice care au marcat civilizaţia continentului nostru: cea greco-romană şi cea creştină. Motivul Elenei din Troia (o ipostază profană a Afroditei Pandemos) şi cel al Evei din Biblie (instrumentul păcatului originar) coincid în privinţa culpabilizării femeii, chiar dacă se admite în ultimă instanţă faptul că, transferând culpa din mythos în ethos, modelul lor a fost generator de istorie (fără aventura Elenei grecii n-ar fi cucerit Troia, fără căderea în ispită a Evei perechea originară ar fi rămas în paradis şi genul uman ar fi avut alt destin, dacă ar fi avut vreunul).

În privinţa însă a moştenirii păcatului originar, interpretările răsăritene şi apusene se despart cu mult înainte de marea schismă din 1054. Încă Augustin asimila ispita din paradis cu ispita sexuală, transferând sensul păcatului dinspre spiritual (cunoaşterea binelui şi a răului) spre carnal („legea păcatului care se află în mădularele mele" – Confesiuni, VIII, 12) şi instituind astfel un model de etică sexuală care în Evul Mediu occidental va căpăta accente aproape de barbarizare (vezi o inventariere a lor la J. le Goff, Refuzul plăcerii, în 2, p. 138). Oprobriul faţă de trup şi, în consecinţă.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

353

fată de tot ce poate induce trupul în păcat – în primul rând „este,

ispita sexuală – fac din femeie un obiect de dispreţ şi, în acelaşi timp, de teamă religioasă. Aceiaşi cavaleri care se întrec în adorarea iubitelor lor inocente se feresc de ispita» reptilienelor Eve" ca de diavolul însuşi. În întreg Evul Mediu femeia este bănuită de erezie, de întrebuinţarea unor arme perfide – vrăji, filtre, otrăvuri. Dacă vreun bărbat moare în mod misterios, toată lumea îşi îndreptă privirile spre soţia lui. Toţi sunt de părere că sexul femeiesc este devorat de impetuozitate şi, la rându-i, devorant, insaţiabil. Cavalerii din veacul al XII-lea trăiesc înconjuraţi de Eve pe care le socotesc deopotrivă slabe, corupte şi corupătoare" (G. Duby, Femeia, iubirea şi cavalerul, ib. p. 163). Pe timpanul Bisericii din Moissac, imaginea luxuriei era reprezentată printr-o scenă care „va obseda multă vreme imaginarul sexual occidental": o femeie goală pe care şerpii o muşcă de sâni şi de sex. De aici impunerea ca model moral pentru Occidentul medieval a celibatului şi abstinenţei sexuale, recte a cavalerismului şi monahismului său, după caz, a preoţiei care, după reforma gregoriană, putea fi îmbrăţişată numai de bărbaţii conştientizaţi că „nu trebuie să-şi verse nici sângele, nici sămânţa, şi nu trebuie să transmită păcatul originar făcând copii" (2, p. 141).

2. Apoteoza Fecioarei Mamă

La toate acestea se adaugă imaginarul transmis de sectele gnostice ascetice şi de esoterismul iudaic care, separând cele două momente ale creaţiei omului din Geneză (cap. I, verset 26 – 30 şi, respectiv, cap. II, verset 7 – 25), elaborase simbolul „femeii fatale" prin Lilith, prima femeie a lui Adam – stearpă, libidinoasă, desfrânată, vampirică – menţionată, aşa cum susţin unii interpreţi, şi în capitolul 17 din Apocalipsă ca „desfrânata cea mare (…) îmbrăcată în

Vasile Avram purpură şi în stofă stacojie şi acoperită cu aur şi cu pietre scumpe şi cu mărgăritare, având în mână un pahar de aur plin de urâciunile şi de necurăţiile desfrânării ei". Lilith şi Eva se suprapun uneori, în imaginarul occidental, sub pecetea păcatului originar irecuperabil, chiar dacă au existat tot timpul şi unele curente de idei – şcoala lui Abélard, de pilda – care au încercat să salveze prestigiul

femeii invocând „taina căsătoriei, naşterea copiilor şi virtutea castităţii". Eva rămânea „soaţa acestei lumi", cum o numeşte Bohme, o lume guvernată de „prinţul întunericului" şi condamnată inevitabil la pieire.

Condiţia femeii era determinată – conform preceptului biblic – de supunere şi de slujire a bărbatului218. Ea a continuat să se manifeste şi dincoace de barierele Evului Mediu, când societatea occidentală s-a angajat într-o aventură tehnico-ştiinţifică de factură pur masculină şi când filosofia (masculină şi ea) a încercat să explice şi să justifice superioritatea creatoare a bărbatului prin contrast cu slăbiciunea psiho-morală a elementului feminin. Îndemnul lui Nietzsche din „Ecce homo" („mergi la femei? nu uita biciul!") ca şi discriminările sexuale din societatea industrială vor conduce în cele din urmă la mişcarea feministă contemporană, tot atât de excesivă uneori precum cea misogină219.

Spaţiul ortodox a fost ceva mai temperat în judecarea Evei, cu toate că n-au lipsit nici de aici unele reacţii mi-sogine, cultivate în special de monahii asceţi de pe muntele Athos, unde nici până azi nu are voie să pătrundă nu numai picior de femeie, ci niciun animal de gen feminin. Păcatul originar nu are însă, în teologia ortodoxă, o constituţie ju

218 Iar cuvântul „a sluji" este, în vocabularul vremii, deosebit de drastic: ei înseamnă „supunere totală" (2, p. 161).

219 Să amintim doar faptul că femeile americane organizează „party-uri de spargere a veselei" şi manifestează pe Fifth Avenue cu sloganul: „Stan/e a rattonight; dontfeed yourhusband" (177, p.406).

ridică şi nici predestinaţia un rol decisiv, ca în doctrina au-gustiniană, aşa încât nici femeia nu e condamnată irevocabil la iad. Dacă Eva şi-a adjudecat păcatul, a făcut-o ca urmare a unor trăsături feminine specifice (inclusiv slăbiciunea) cu care a fost dotată în mod natural, dintru început, de către Creator220. Ea n-a periclitat, ci doar a modificat planul mântuirii croit de Dumnezeu pentru om. Şi-a asumat

în schimb combaterea şarpelui (şi nu consubstanţialitatea cu el, ca în teoriile de culpabilizare a femeii), după cuvântul lui Dumnezeu din Scriptură: „duşmănie voi pune între tine şi femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei: aceasta îţi va zdrobi capul, iar tu îi vei înţepa călcâiul". Şi, mai ales, şi-a asumat menirea de izvor al vieţii (după alungarea din paradis a primit din partea lui Adam numele Eva = viaţă, din care va proveni în timp şi Iisus Mântuitorul), de a naşte în dureri şi de a împărţi cu soţul ei, în mod egal, „veşmintele de piele" ale existenţei profane, bucuriile şi necazurile lungului drum al eliberării din păcat. În icoanele şi picturile murale din bisericile româneşti, Eva este înfăţişată ca simbol al feminităţii domestice, uneori luând chipul unei măicuţe de la ţară care toarce sau ţese pentru nevoile familiei.

Ortodoxia însă a dezvoltat şi un alt model al feminităţii, mult mai puternic şi mai fecund în plan spiritual, cel al Sophiei. Prima şi cea mai monumentală biserică ortodoxă poartă numele ei, iar în Liturghia răsăriteană este invocată în mai multe rânduri, inclusiv înainte de citirea Evangheliei. Prototipul ei este înţelepciunea din Pildele lui Solomon – constituit însă ca un ecou subconştient al femininului cultivat de doctrinele gnostice, unde Sophia este unul dintre eonii de primordială importanţă emanaţi de Propater – urmare şi a

220 în limbajul arhetipurilor vieţii pe care îl foloseşte Scriptura – spune Yan-naras – femeia este imaginea naturii, spre deosebire de bărbat, care este simbolul Logosului" („p. 101 – 102)

356 Vasile Avram identificării ei cu însuşi Iisus Hristos ca purtător suprem ai revelaţiei divine" 221. Ea va deveni, în timp, simbolul prin excelenţă al ortodoxiei, teoretizat cu pasiune aproape eretică de către Florenski, Bulgakov, Evdokimov şi, la noi, de către L. Blaga, care derivă din el conceptul de „perspectivă sofi-anică". Echivalată uneori cu Biserica, Mireasă a Mielului din Apocalipsă sau Trupul lui Hristos din scrierile patristice, Sophia exprimă eternul feminin sub forma lui divinizată.

Dar, firește, cel mai puternic, mai complex şi mai viu simbol al feminităţii divine este Fecioara Maria, adorată în spaţiul ortodox ca Maică a Domnului, supremă întruchipare a purităţii şi sfinţeniei, dar şi

a energiei feminine a cosmosului. Dacă Iisus Hristos este, ca persoană divină, „născut, iară nu făcut" – consubstanţial, adică, cu Tatăl „mai înainte de toţi vecii" – în calitate de Logos Creator El îşi asumă o ascendenţă iconică atemporală şi ea, un chip arhetipal, chipul de Fecioară-Maică Sfântă prin care se naşte ca generator al lumii222. Aşa se face că în „arhechipul Mamei" coexistă toate

221 Conform textului din I Cor.1, 23 – 24: „Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei sminteală, pentru neamuri nebunie, dar pentru cei chemaţi, şi iudei şi elini, pe Hristos Puterea lui Dumnezeu şi înţelepciunea lui Dumnezeu". Vezi în acest sens şi articolul lui Nestor Vornicescu intitulat Două xilogravuri-clisee vechi la Mănăstirea „Sf. Ioan cel Nou" din Suceava (sec XVII), în Biruit-au gândul – studii de teologie istorică românească, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 153 – 175, unde stampa numită „înţelepciunea lui Dumnezeu şi-a făcut casă", reprezentată de un înger vestitor, e comparată cu o frescă similară de la Mănăstirea Suceviţa şi cu alte icoane pe aceeaşi temă în care divinitatea Mântuitorului este legată de motivul Christos Angelos (vezi infra), adică de „înţelepciunea şi îngerul (Vestitorul) lui Dumnezeu, care a venit din Slava Sa veşnică, smerindu-se, şi s-a întrupat – şi a făcut casă – din Fecioara Maria, cum au prezis şi au aste ptat prorocii (p. 157)

222 Divinitatea în sine nu poate crea. Pentru ca lumea să se nască, e necesară ipostazierea lui Dumnezeu într-un „chip de creaţie" care, vibrând între coordonatele feminităţii cosmice, aruncă în haosul primordial seminţele existenţei. Numai astfel poate fi explicată trecerea increatului în creat, ac

făpturile ca fii ai lui Dumnezeu; el este „taina memoriei tuturor făpturilor cosmice" (Gh. Ghelasie, op. cit., p.28), după o dialectică a sacrului care nu ţine seamă de temporalitate şi spaţialitate223. Dacă Eva din paradis a ratat, prin păcatul originar, calitatea de Născătoare a Fiului (Copilului) Divin, o altă Eva trebuia să se nască, în momentul decis de Tatăl, pentru ca, printr-un cumul de energii virginale şi fertilizatoare, să dea trup revelat divinităţii soteriologice trimise în

lume (Noul Adam). Maica Domnului trece, prin urmare, din simpla

Fiinţei în fiinţare, a Absolutului în iconic. „Dacă în Dumnezeire paternitatea este esenţa fiinţială, în Creaţie maternitatea este esenţa fiinţei create" (Ghelasie Gheorghe, Icoana Chipului Maicii Domnului, Colecţia Isihasm 1996, p.40).

223 Ne găsim, spune G. Dumezil analizând arhetipul indo-european al fiului care-şi creează mama (manifest în conceptul de dakşa, echivalent cu „energia în acţiune": din Adiţi s-a născut Dakşa/ şi din Dakşa Adiţi), „în faţa uneia dintre fatalităţile logice, a uneia dintre dezvoltările inevitabile care precipită adesea sistemele de gândire, când sunt filosofice, în aporie şi în sofism, şi, când sunt teologice, în mister. Întocmai cum, potrivit unei argumentaţii faimoase, în cazul privilegiat al perfecţiunii, simpla existenţă a conceptului ne obligă să postulăm existenţa lucrului conceput, tot aşa, în sistemul bipartit al zeilor Aditya (lumea aceasta – cealaltă lume), Aryaman, păstrător al societăţii mereu reînnoite a muritorilor arya, avea nevoie de un procreator care să-i corespundă în mod util în societatea constituită o dată pentru totdeauna, a zeilor nemuritori, amrtabandhavah; doar că, astfel orientat, acest corespondent era destinat, prin natura lui, să treacă în fruntea societăţii zeilor, şi în primul rând a zeilor Aditya, păstrându-şi totodată locul pe care i-l atribuia sistemul, la nivelul lui Aryaman: contradicţia se afla în el, bogată de altfel, ca toate misterele, în perspective grandioase (să ne gândim – adaugă G. Dumezil la note – la situaţia paradoxală a Fecioarei Maria în teologia creştină: genuisti qui te fecit) şi acceptată fără greutate câtă vreme armătura sistemului zeilor Aditya era ea însăşi simţită şi înţeleasă" (121, p.112). Cf. şi: „energia masculină creatoare şi forţa feminină nedeterminată nu şi-au împărţit originea lucrurilor: li se aduce omagiu într-un condominiu enigmatic, în care ce este înainte şi ce este după aceea, prima zămislire şi prima naştere aparţin amândurora" (121, p. 178)

358

Vasile Avram funcţie de Theotokos, în cea de icoană fecundatoare a Creaţiei şi de unificatoare virginală a Treimii divine224.

Cultul mariologic ortodox este deosebit în structura lui de cel din spaţiul catolic, unde dogma privind „rmmaculata conceptione" a condus la hiperdulia contemplativă a unui chip şi a unei inimi transcendentalizate, adesea rupte de firea lucrurilor, diminuând sentimentul consubstanţialităţii dintre divin şi uman. Dacă în Apus accentul cade pe Vergina ca Regină a Cerului, încoronată cu cele 12 stele din Apocalipsă, în spaţiul ortodox, şi mai cu seamă în cadrele creştinismului folcloric românesc, iese în evidenţă calitatea de Maică, îndeosebi de „Maică îndurerată" care presimte şi mai apoi trăieşte cu adâncă durere tragedia Fiului său. Are mai puţină importanţă dacă Fecioara Maria s-a născut fără păcat ori dacă s-a înălţat cu trupul la cer, cât calitatea sa de veghetoare, de mângâitoare şi de răscumpărătoare a suferinţelor celor necăjiţi. Maica Domnului % prima sintagmă rostită la bucurie şi la necaz, uneori în construcţia sintactică aparent paradoxală „Doamne, Maica Domnului..." sau în apelativele diminutival-familiare de genul „Măicuţă Sfântă", pe care părintele Stăniloaie le interpretează ca pe un summum de încredere, iubire şi speranţă. Ea e invocată de regulă în descântece, iar în cele mai multe şi mai frumoase colinde e prezentă fie în postură de Fecioară cu pruncul, fie de Maică îndurerată care îşi caută fiul. „Visul Maicii Domnului" (şi nu Evanghelia, ca în alte spaţii) este cartea care-l poate feri pe purtătorul ei de orice primejdii şi necazuri. Conştiinţa, poate, că nici ea nu e absolvită cu anticipaţie de destinul uman (de păcatul originar) o apropie de înţelegerea firii păcătoase a omului şi o îndeamnă să intervină cu mai multă convingere pe lângă Dumnezeu pentru alinarea suferinţelor şi pentru

224 „Căci aceeaşi e şi Fecioară şi Maică, înnoind firea prin întâlnirea celor opuse", scrie Maxim Mărturisitorul (233, p. 59).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

359

Iertarea păcatelor celor care-i înalţă rugăciuni din tot sufletul. QUM să nu înţeleagă durerea, suferinţa, dorul, necazurile, problemele de existenţă ale unei femei obişnuite, când a trecut ea însăşi prin toate acestea?

De altfel, aşa cum am mai spus, reprezentarea sintetică a triunghiului om-natură-divinitate e moderată, în credinţele folclorice tradiţionale, de însăşi imaginea Maicii Domnului care, printr-un transfer de sacralitate specific succesiunilor religioase din acest spaţiu, moşteneşte principalele caracterisitei simbolice ale Marii Zeiţe din neolitic. Dacă pentru români prototipul fiinţei bărbăteşti este Dumnezeu Tatăl, lumea, ca şi vremea, înţelese ca matrice existenţiale, sunt fiinţe feminine aflându-şi prototipul în Maica Domnului225. Treimea din gândirea folclorică este, aşa cum putem constata şi din icoanele care o înfăţişează, de neînchipuit fără arhetipul feminităţii care, preluând chip de Maică din potenţialitatea fertilizatoare a cerului, a făcut posibilă naşterea Fiului ca arhiereu, împărat şi învăţător al lumii.

Mergând pe scara timpului îndărăt, îi vom putea identifica relativ uşor epifaniile anterioare celei creştine, chiar dacă va rămâne de fiecare dată un rest simbolic care favorizează procesul de ocultare propriu oricărei divinaţii. Să ne reamintim că Maica Domnului stabileşte, în colinde sau legende, identitatea funcţională a unor plante şi animale: oaie, albină, tei, brad, plop, bou, cal. Nu întâmplător plopul şi calul, simboluri ale virilităţii indo-europene, sunt de regulă blestemate, în timp ce sunt binecuvântate şi, în consecinţă, considerate fiinţe sfinte exact animalele pe care M. Gimbutas le identifică drept epifanii ale Marii Zeiţe din neolitic: pasărea – o pasăre de apă, de obicei cocorul, spune M Gimbutas, dar mai

25 „Nu în sensul de generatoare cauzală a Dumnezeului om (născătoare), ci în sensul de loc de-ntâlnire a lui Dumnezeu cu lumea, de fire primitoare de Dumnezeu şi pătimitoare pentru El" (351, p.69).

Vasile Avram plauzibil e să ne gândim pentru acest spaţiu la barză, pasare ocrotită cu sfinţenie şi azi la români, al cărei nume ştim ca aparţine substratului limbii (poate fi chiar o moştenire a pr0. tostratului neolitic); albina (născută din „lacrimile Maicii Domnului când plângea după Iisus Hristos" cum spune o legendă din Moldova); ariciul (participant activ, ca şi albina, la cosmogonie); broasca (cea

care a consolat-o pe Maica Domnului când îl plângea pe Iisus, fapt pentru care trupul ei nu se descompune după moarte) şi oaia (animal prin excelenţă benefic, binecuvântat şi el de Maica Domnului, devenit personaj central al celei mai semnificative creaţii folclorice româneşti – Mioriţa)? 3*

3. Când Dumnezeu era femeie

Să ne referim, pentru exemplificare, la prima dintre epifaniile menţionate. Extrem de multe dintre vestigiile neolitice descoperite pe întreg spaţiul Vechii Civilizaţii Europene sunt vase de cult sau figurine votive în formă de pasăre. Ele sunt reprezentate de obicei în poziţie uşor înclinată, ca şi cum ar fi gata să-şi ia zborul. Au gâtul lung şi cilindric (expresie falică, spune M.G., uneori cu trimitere concomitentă la motivul şarpelui), capul cu înfăţişare sau cu mască de femeie, dar cu un cioc pronunţat şi ascuţit în loc de nas, şoldurile largi şi fesele exagerat rotunjite, ca şi când ar purta înăuntru un ou – oul cosmic, desigur. O figurină de Vinea o înfăţişează ca raţă plutind pe apele originare. Trupul ei e încrustat cu

226 în privinţa celorlalte epifanii analizate de M. Gimbutas – fluture, porc, şarpe – ele sunt discutabile, cel puţin pentru zona est-europeană din care face parte şi spaţiul românesc. Civilizaţia neolitică nu putea fi, credem noi, chiar atât de unitară pe cât ne-o înfăţişează reputata cercetătoare americană. E imposibil ca spaţiul montan să nu se fi diferenţiat cultural la un moment dat de cel maritim, iar imaginarul religios să nu se fi adaptat şi el ştiiui de existenţă al oamenilor.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 361

caneluri ce imită vălurirea apei, iar capul are două protuberante în formă de coroană. O alta, tot din cultura Vinea-Turdaş, numită generic „Venus de Vinea" reprezintă o femeie stând în picioare, cu faţa acoperită de o mască pentagonală. Ea are partea dorsală alungită în profil de pasăre, piept de femeie şi braţe retezate (ciunge) prevăzute cu câte două orificii la care probabil se ataşau aripi din pene în timpul ceremonialurilor religioase.

Uneori Zeiţa Pasăre apare în chip de Madonă cu pruncul în braţe

ori purtând în spate o protuberantă care sugerează imaginea unui sac, pentru transportul copilului. Alteori e înfăţişată în chip de femeie goală (e vorba de nuditatea ritualică şi nu de cea estetică din creaţiile de mai târziu ale artei greceşti) ţinând în mâini un vas perforat, probabil pentru invocaţia ploii (motivul e susţinut şi de decorul cu linii verticale paralele – torentele de apă căzând din cer – de zigzaguri, de meandre şi de benzi colorate). În fine, Marea Zeiţă apare câteodată şi cu chip de bufniţă cu ochi mari, numinoşi, prevestitori de moarte – o ipostază cu funcţie, probabil, nic-tomorfă şi psihopompă, proprie şi Minervei de mai târziu.

Simbolistica tuturor acestor figurine se leagă de mitul creaţiei şi al regenerării eterne: sfera cosmică zămislită din oul primordial al Zeiţei Pasăre se desface în două jumătăţi (emisfera de sus şi emisfera de jos, despărţite de zigzagul orizontal al suprafeţei pământului) şi eliberează germenele vieţii. Este mitul care, aşa cum am mai spus, se menţine şi în orfism, unde pasărea Nix (Noaptea) depune oul cosmic care, spărgându-se în două, îl naşte pe Eros, principiul vieţii, pentru ca din cele două coji să se constituie Uranus (emisfera de sus) şi Gea (emisfera de jos). Pasărea, prin urmare, stăpâneşte deopotrivă cerul – cu soarele, luna, stelele, izvoarele pioii fecundatoare – şi pământul cu funcţiile sale fertilizatoare, inclusiv spaţiul acvatic şi adâncurile cu dimensiuni infernale.

Motivul Zeiţei Pasăre a fost intens valorizat, alături de cel al Zeiţei Şarpe (uneori în contaminare unul cu altul) şi în Creta Minoică, despre a cărei civilizaţie ştim că este fidelă continuatoare a Vechii Culturi Europene menţinută la standarde performante până să cadă şi ea sub tăvălugul invaziei indo-europene. Numeroase sunt şi aici vasele de cult decorate cu imaginea păsării cosmice purtând în trup oul clar vizualizat al vieţii. Ea apare în forme sculpturale, în reliefuri sau în picturi murale, pe vase de cult la Phaistos, Mallia sau Mochlos, mai apoi la Ghazi (unde a fost dezgropată sculptura triadică a unor idoli purtând păsări pe cap), ca şi pe altarele sau zidurile sanctuarului de la

Cnossos, ori în vârful unor coloane considerate ca substitute ale Zeiţei. Mai târziu, la Micene, va fi frecventă imaginea simbolică a coarnelor de consacrare dintre care se înalţă şiruri de păsări. La Hagia Triadha, în peştera de la Patso şi în alte locuri au fost găsite de asemenea numeroase figurine de păsări din teracotă. Ele au corpul cilindric uşor înclinat în faţă şi aripile clar conturate, iar unele sunt prevăzute cu două capete sau două corpuri, asemeni câtorva dintre figurinele de la Vinea-Turdaş.

În cultura clasică grecească şi, în continuare, în cea folclorică sud-est europeană, simbolul păsării de apă a generat numeroase creaţii literare, plastice, muzicale sau coregrafice de inspiraţie mitică. Zeiţele Olimpului sunt de regulă asociate cu simbolul păsării. Athena e reprezentată, în perioada geometrică, sub formă de zeiţă înaripată ori de femeie însoţită de o emblemă avimorfă: şoim de mare, pescăruş, lebădă, vultur, porumbel. O stâncă ieşită în mare, la Megara, poartă numele Aithuia (pasăre scufundătoare) şi e consacrată Atenei. Uneori apare ca bufniţă (de pildă în războiul contra perşilor ori în alegoria zeiţei torcătoare), alteori e însoţită de păsări cu cap de om. Simbolul Afroditei Luania e tot pasărea: ea stă sau zboară pe o gâscă ori e însoţită de trei gâşte, ca

e teracotele greceşti din secolele Vi-V, iar Hera e şi ea flancată adeseori de păsări cu şerpi în cioc.

Cu toate că riturile religioase indo-europene şi mai apoi cele creştine au interzis ori au estompat vechile reprezentări ale divinităţii feminine, inclusiv imaginea misterică a păsării (cu excepţia porumbelului, care va servi mai târziu ca întruchipare a sufletului şi a Sfântului Duh) ele n-au încetat să reziste în imaginarul folcloric sud-est european. În Grecia se dansează şi astăzi Geranos (Cocorul), un dans labirintic imitând zborul sinuos al Zeiţei Pasăre, iar pe ceramica contemporană din întreaga zonă apare adesea silueta păsării fecundatoare. Ciocârlia românească imită trilurile păsării cu acelaşi nume care se înalţă spre soare cu riscul de a fi ucisă de razele lui fierbinţi. De remarcat că o figurină neolitică de la Sultana, întruchipând

o zeiţă cu ochi enormi semicirculari, cu nas-cioc, cu urechile perforate pentru cercei, are în lungul gurii zece perforaţii adânci care sugerează imaginea naiului. Cu mâna stângă susţine parcă la buze instrumentul muzical, ca şi cum ar intona o arie ceremonială. Pe corpul roşu-cărămiziu al figurinei sunt desenate cu alb câteva motive simbolice, o vulvă flancată de profilurile semilunii – emblemă clasică a divinităţilor feminine – având deasupra trei inele, iar pe partea dorsală două ouă enorme mărginite de mai multe spirale şi de două palme cu degetele răsfirate, pictate în negativ.

Suntem cu siguranţă în prezenţa unui ritual complex îmbinând reprezentarea plastică cu sugestia rostirii şi a cântecului. Chiar dacă ne lipsesc textele care ar fi putut descrie puterea cuvântului însoţit de muzică, asemeni celor din Cartea Morţilor egipteană, din mantrele indiene sau, mai târziu, din scrierile ocultismul islamic şi din Cabala, ne putem imagina că şi în Vechea Cultură Europeană muzica şi incantaţia magică aveau o importanţă capitală, aşa cum o atestă de altfel şi descântecele sau colindele româneşti care

Vasile Avram şi-ar putea avea rădăcinile în această epocă. Este evident observă M. Gimbutas, că în calitate de posesoare a misterul lui vieţii, muzica sau rostirea zeiţei trebuie să fi avut o semnificaţie magică (165, p. 163). Cântecul păsărilor este, în echivalenţă mitică, „limba păsărilor", un protolimbaj cu dublă funcţie: esoterică („păsărească" extazului mistic sau a vrăjilor secrete) şi originar-întemeietoare: limba de dinaintea Turnului Babel, de fapt limbajul în potenţialitatea lui expresivă, pasibil a se dispersa în limbi particulare, „starea de lingvisticitate" purtând în ea „prestructurarea" şi „preschematizarea" care vor naşte mai apoi dialogul, adică starea conştientă a expresiei lingvistice. Conform legendei, marii magi din folclorul românesc (sihaştrii, solomonarii, păscălitorii), ca şi marii preoţi ai lui Zalmoxis din ascendenţa lui Kesarion Breb, cunoşteau şi vorbeau această limbă care le dădea puterea de a îmblânzi animalele, a

potoli stihiile cosmosului şi a stăpâni firea lucrurilor.

Ciocârlia (sau ciocârlanul, barza, raţa, sau orice altă pasăre cu atribute simbolice, conform contaminării folclorice) reglează universul de semnificaţii cosmice care, pentru cine ştie să le descifreze, devin repere de conduită existenţială. „La plug, la plug!", cântă ea în prag de primăvară, când natura se deschide pentru împlinirea ritualurilor fertilităţii. Numeroasele metamorfoze om-pasăre – sursa atâtor legende de mare vitalitate în folclorul românesc – dau şi ele măsura valorizării epifaniei zeiţă-pasăre în perspectivă magică, model de transcendere a condiţiei umane prin zbor. Celebrul şi omniprezentul motiv al Păsării-Măiestre – care domneşte în Tărâmul Celălalt, de unde uneori îşi ia zborul spre cer, adică spre cuibul divinităţii sale originare, nu este decât epifania eternizată a Marii Zeiţe, transpusă şi de Brâncuşi în numeroase variante (ipostaze) sculpturale.

Ar fi imposibil – şi de altfel inutil – să consemnăm numeroasele prezenţe ale motivului păsării sacre în folclorul

oroanesc. Ele vor putea fi uşor regăsite în orice culegere de egende pe această temă, cu întreaga lor polisemie mitică, uneori conducând spre arhetipul zeiţei neolitice, alteori ilustrând reelaborările simbolice de pe urma contaminării sale cu religiozitatea uranică indo-europeană (de pildă identificarea ei cu Luna sau cu Pământul, dar şi relaţia de incompatibilitate soare-ciocârlie din legendele culese de S. FI. Marian, T. pamfile, O. Bârlea etc.) sau cu dezvoltările imaginarului folcloric modelat de religia creştină.

Dar Marea Zeiţă a neoliticului şi-a transferat atributele în numeroase alte chipuri ale divinităţii feminine constituite, în arealul Vechii Culturi Europene, în dependenţă de specificul comunităţilor tradiţionale. Ea e şi Cybele, ale cărei virtuţi fecundatoare şi erotice, spun unii cercetători, au fost moştenite de Ileana Sânziana/ Cosânzeana din basmele româneşti, şi sinteza cuplului Demeter-Persefona care asigura, în misterele eleusine, perpetuarea vegetaţiei (prima în calitate de plantă – grâul – a doua de sămânţă –

germene), şi Bendis-Cotyso, zeiţele trace cu atribute fecundatoare, lunare şi familiale, şi tripla Hecate, protectoarea spiritelor infernale cu virtuţi magice, şi Selene, luna zeificată prin sincretismul atributelor feminităţii, şi Artemis-Diana, zeiţa fecioară hălăduind prin păduri în nopţi cu lună plină, însoţită de căprioare şi de însemnele ei cinegetice.

Aceasta din urmă, în contaminare funcţională cu Bendis, patronează şi sărbătoarea Sânzienelor din folclorul românesc. Ea e deopotrivă fecundatoare a lanurilor date în pârgă (prin intermediul Drăgaicelor, fete tinere în pragul căsătoriei, încoronate cu spice, cântând şi dansând în mijlocul holdelor), patroană a plantelor de leac (în ziua consacrată ei, ziua solstiţiului de vară, acestea au putere vindecătoare maximă), diriguitoare a timpului (la 24 iunie crugul cerului se întoarce: soarele începe să scadă, cucul nu mai cântă, florile îşi pierd mirosul, pe cer apare Găinuşa), dătăto

366

Vasile Avram are de energie şi frumuseţe (puterile ei magice se transferă în trupul fetelor care se tăvălesc prin rouă zorilor ori. Se scalda în râuri de munte), stăpână a cerului (care. Se deschide în noaptea premergătoare sărbătorii), a animalelor (care prind glas şi vorbesc pe înţelesul oamenilor cu însuşiri magice, ca în romanul dedicat sărbătorii de către Sadoveanu), a comorilor subpământene (care ard cu flacăra albastru-gălbuie), a focurilor purificatoare (focurile solstiţiale aprinse pe dealuri sau la răscruci de uliţă), dar mai ales simbol al misterelor cosmice ce se revarsă peste lume într-o procesiune neîntreruptă, înfiorată şi uimitoare.

Nu trebuie totuşi, aşa cum am mai spus, suprapuse fără discernământ diversele trepte de semnificare simbolică a femininului în vederea unei reducţii sincretice a imaginarului mitologic românesc. Dacă Maica Domnului a asimilat, în elaborările mito-simbolice ale creştinismului cosmic, unele caracteristici feminine ale epifaniilor precreştine, nu înseamnă că imaginea ei poate fi redusă la o „reprezentare mitică indo-europeană a Marii Zeiţe neolitice, identificată în calendarul creştin cu Fecioara Maria şi în Panteonul românesc cu Sântămăria Mare (15 august) şi cu Sântămăria Mică (8

septembrie)", cum citim în Dicţionarul lui Ion Ghi-noiu (161, p.114). Dacă ar fi aşa, am putea într-adevăr susţine, împreună cu cercetătorii superficiali ai tradiţiei, că românii n-au ajuns nici până astăzi să fie un popor creştin. Iar dacă am admite că ziua de celebrare a ei a fost suprapusă peste cea a unei zeiţe care se năştea simbolic la 8 septembrie şi murea, tot simbolic, la 15 august, i-am putea suspecta pe membrii societăţii tradiţionale de tembelism. În primul rând că nicio divinitate nu moare şi nu învie decât odată cu vegetaţia (asta înseamnă, de fapt, simbol cosmic) şi nicidecum la date aleatorii, chiar dacă, odată cu Ghinoiu, am forţa, prin invocarea stilului vechi (!), datarea echinocţiului de toamnă la 8 septembrie (când, totuşi, divinitatea ar trebui

să moară, nu să se nască). În al doilea rând, că orice ţăran, oricât de nedus la biserică, va refuza să o aşeze pe Maica pomnului pe aceeaşi treaptă de sacralitate cu Baba Dochia, cu Drăgaica, cu Varvara, cu Marţolea sau cu un ştim ce altă «reprezentare mitică feminină" din aşa-zisul „panteon" românesc. Ar însemna să confunde mantia cu cojocul şi cădelniţa cu vătraiul!

Faptul că în paralel cu credinţele însuşite prin Biserică circulă în mediul popular legende despre Maica Domnului (ca, de altfel, despre toate reprezentările divinităţii creştine) fără nicio legătură cu teologia canonică, ţine de ethosul unei comunităţi active, care-şi modelează în permanenţă imaginarul în funcţie de exigenţele stilului său cultural. Dacă s-a născut din „durere de inimă" sau din mirosirea unei frunze de păr, ori dacă l-a zămislit pe Iisus sărutând o iconiţă găsită într-o fântână, nu înseamnă decât că immaculata conceptione a fost transferată într-un plan simbolic familiar şi că „acoperirea" de către Duhul Sfânt (o prezenţă, de altfel, difuză şi inconsistentă, aşa cum am mai spus, în Treimea creştinismului cosmic) a fost transfigurată plastic, cu atâta gingăşie, într-o sărutare a chipului divin.

4. Monoteism sau politeism?

Fenomenul religios e departe de a fi unitar şi imuabil. Ceea ce rămâne în el identic cu sine însuşi este realitatea credinţei (în limbajul

lui F. Schuon, nucleul „unităţii transcendente a religiilor”), dar acest lucru pare suficient pentru constituţia generală a sacrului. Formele în care se toarnă imaginarul religios ţin de o anume dialectică a ideii de divinitate, de spaţiul, timpul şi profilul psihospiritual al comunităţii care-şi practică riturile. Zeul celest indo-european, de pildă, îşi însuşeşte în timp atributele germinatoare şi funcţiile chtonico-selenare ale divinităţilor vegetaţiei din neolitic, ba

368 Vasile Avram chiar şi unele atribute şamanice explicabile prin contaminarea cu divinităţile uralo-altaice (142, p.91; 166, p.130 sq. atribute pe care le vor moşteni şi zeii supremi ai popoarelor antice: Zeus, Jupiter, Odin, Taranis, Perun etc. Interferenţele de populaţii, mişcarea ideilor, sintezele şi desfăşurările fenomenologiei ritualice pot modifica uneori până la nerecunoaştere cadrul de submersie a sacrului, dar nicidecum matricea lui transcendentă.

Dumnezeu e acelaşi pretutindeni şi întotdeauna, chiar dacă o analiză a „conceptului” cu mijloacele raţiunii poate conduce, din necesităţi antropologice, la alte concluzii. În realitatea ultimă a divinului nu există nici monoteism, nici politeism, nici henoteism, nici dualism, ci o singură expresie, cea de Unu Multiplu, a Adevărului Absolut. Dacă în marile religii vom întâlni nesfârşite serii de zei, de îngeri, de spirite bune sau demonice pe care cercetătorii istoriei religiilor se străduiesc, uneori cu eforturi taxologice considerabile, să le integreze în sisteme categoriale, ele pot fi în ultimă instanţă reduse fără nicio dificultate la o unitate originară manifestându-şi sacralitatea sub veşmântul simbolurilor, ierarhiilor şi atributelor divine. Chiar dacă acestea primesc uneori nume distincte şi se detaşează în entităţi separate, în funcţie de necesităţile ritului, ele sunt reduse mereu la o imagine arhetipală coerentă prin reiterarea perpetuă a mitului, ştiut fiind că unul dintre rolurile principale ale acestuia este „să unifice nivelurile realului, care se dovedesc, atât pentru conştiinţa imediată, cât şi pentru reflexie, multiple şi eterogene” (130, p.123).

Faptul că divinitatea ia uneori chipuri cosmomorfe, zoomorfe, dendromorfe sau antropomorfe nu e nicidecum o dovadă că reprezentarea imaginii sale transcendente ar fi pură speculaţie a

teologilor, ori că prin aceasta ar suferi o degradare ontologică, cum susţin teoreticienii religiilor cărţii. Când, în Vechiul Testament, copiii lui Dumnezeu se închinau la

jjoli, ei nu trădau de fapt ideea de divinitate, ci doar morfologia ei trasată anterior într-un Legământ menit să le incumbe percepţia aniconică a sacrului, iar protopărinţii Bisericii creştine care vituperau împotriva „păgânilor închinători la idoli" făceau de fapt o greşeală de logică: oamenii nu se închinau la piatra, lemnul sau metalul din care erau făcute statuile, ci la simbolul pe care ele îl întruchipau227.

Politeismul este o simplă desfăşurare a atributelor sau manifestărilor unui Dumnezeu unic, iar dualismul o polarizare a lor „sub forma unui dublu principiu sau a unui dublu responsabil al vieţii omului şi universului" (344, p.160), ca expresie a coincidenţei contrariilor. După opinia noastră, singurii creatori ai unui veritabil sistem mitologic politeist, elaborat ca o oglindă transcendentă a cetăţii, au fost grecii (imitaţi mai pe urmă şi de romani), în momentul când au început să se joace logic de-a divinitatea – când Heraclit a numit timpul (veşnicia) „un copil care joacă zaruri" – când Homer şi Hesiod au resimţit nevoia omenească de a da zeilor chipuri antropomorfe, a le atribui caracteristici personaliste şi a le împărţi onoruri şi competenţe. Dar de fapt nici în rândul grecilor locatarii Olimpului nu erau veneraţi ca zeităţi individuale distincte una de alta decât de către naivi şi creduli. Marii filosofi credeau într-un spirit suprem unic, generator şi coordonator al universului, iar despre zeii din pan

227 „Niciodată statuia nu a fost lăcaşul unei încarnări a sacrului, ci un simplu mijloc de a exprima divinul potrivit unor canoane şi valori estetice deosebite" (238, p.46). Se putea întâmpla, e adevărat, să confunde cineva imaginea sensibilă cu simbolul iar materia icoanei cu reprezentarea pe care o întruchipa, dar atunci putem spune că ne găsim în faţa unui caz patologic. Pausanias evocă un asemenea caz în persoana lui Tyndareos, cel care a legat mâinile statuii Afroditei drept răzbunare că fiicele sale, urmând îndemnul zeiţei, s-au purtat ruşinos.

Este probabil şi cauza pentru care pitagoreicii promovau un cult aniconic, iar Plutarh, Lucian din Samo-sata, Epicur, Varo sau Seneca se ridicau împotriva antropomorfismului zeilor (27, p. 91 sq).

370

Vasile Avram teon vorbeau adesea cu un anume dispreţ, asemeni lui xe. nofan, sau cu o ironie uşor disimulată, asemeni lui Socrate Anaximandru, deja, aşezase la originea lumii un principjy divin unic pe care l-a numit apeiron; Xenofan îşi baza critica politeismului antropomorf pe convingerea că „unul e Zeul între zei şi oameni cel mai mare, nici la chip, nici la minte asemeni muritorilor"; Parmenide concepe Fiinţa drept expresie unică, nemişcată, a fiindului pe care simţurile noastre îl percep în multiplicitate şi în mişcare; Heraclit şi Empedocle văd în divinitate un spirit impersonal suprauman, transfigurat în dialectica devenirii; pentru Anaxagora spiritul (nous) este o forţă organizatoare identică doar cu sine însăşi – aşa încât „perfecţiunea atribuită personajelor divine, primită prin tradiţie de la Homer şi Hesiod, din cultul cetăţii, se găsea sintetizată şi atribuită unui principiu primordial, unei puteri aflate deasupra oricărei existenţe, şi care apărea deci ca fiind singura capabilă să poarte predicatul divin şi să-i dea corp" (38, p.31).

Sistemele politeiste sunt, la urma urmei, creaţii ale antropologilor, sociologilor sau istoricilor religiilor care, scormonind în arhive şi săpând în pământ, au găsit (uneori au intuit) nume de zei pe care le-au legat în şiraguri panteonice aproximative, fie din nevoia de a dovedi evoluţia religiei dinspre un stadiu inferior spre unul mai complex (pe linia polidemonism-politeism – henoteism – monoteism trasată de Tylor), fie pentru a diferenţia structural religiozitatea diferitelor comunităţi umane prin tipologia atitudinii lor faţă de misterul divin228. Nu avem nicio dovadă a unui panteon unic şi stabil nici pentru Egiptul antic, unde atributele şi numele zeului venerat se schimbau de la nomă la nomă şi de la

228 M. Velasco observă şi el că adesea „asistăm la proiectarea asupra datelor istoriei şi etnologiei a unei imagini preconcepute despre divinitate, prezentă în mintea interpretului" (344, p. 149)

epocă la epocă229; nici pentru Sumer, unde zeul se ipostazia, sub nume diverse, în stăpân al cerului, al apelor şi al pământului; nici pentru China, despre care chiar un misionar creştin afirma, în 1615: „descopăr că, la originile lor şi din timpurile cele mai îndepărtate, chinezii au adorat un Dumnezeu suprem şi unic pe care l-au numit „Dumnezeul cerului" sau, cu celălalt nume, „Dumnezeu al cerului şi al pământului" (apud 238, p.35); nici pentru India unde, deşi nu se poate vorbi de un monoteism programatic, a existat mereu intuiţia realităţii ultime, a Fiinţei-unu ascunsă sub o aparenţă multiplă şi eterogenă (134, p.81) şi unde „conştiinţa unităţii metafizice, prin intermediul multiplicităţii indefinite a formelor, constituie unul din caracterele cele mai frapante ale spiritului hindus" (303, p. 48); nici pentru alte spaţii sau timpuri230.

Avem în schimb peste tot hierofanii şi relaţii binare, ternare sau cuaternare care iau înfăţişarea unor entităţi mitice antropomorfe sau zoomorfe reduse la unitate, fie în dihotomia bine-rău (pozitiv-negativ), fie în complementaritatea masculin-feminin, fie în ipostazierea sus-jos (cer-pământ). Celebra sistematizare tipologică a ideologiei şi, implicit, a divinităţilor indo-europene efectuată de Dumezil este poate cel mai solid argument în această direcţie. Zeul ia chipurile cerute de împrejurări şi de oameni: el este când suveranul care împarte puterea magică şi justiţiară, când protectorul

229 „Sacrifică Zeului – se spune într-un text egiptean – dar nu stărui prea mult asupra felului lui de manifestare. Zeul este asemeni soarelui pe cer, numai razele-i ajung pe pământ, el însă îşi arată puterea în nenumărate feluri" (344, p. 156]

230 E adevărat că, dacă istoricii şi fenomenologii religiei sunt aproape unanimi în ce priveşte atestarea în toate colţurile pământului şi la toate comunităţile umane a unei divinităţi supreme, „opiniile asupra acestui subiect ocupă o gamă foarte amplă de interpretări, care merg de la identificarea credinţei într-o fiinţă supremă cu monoteismul, identificare operată de W. Schmidt, până la disoluţia credinţei respective într-o formă vagă de deism propusă de Van der

Leeuw" (344, p.148).

372

Vasile Avram luptătorilor în războaie, când sursă de abundenţă, pace şi fecunditate pentru producătorii agricoli, chiar dacă se iposta-ziază uneori, ca în creştinism, în persoane distincte. Faptul că numele lor sunt menţionate de regulă împreună, ca în celebrul Tratat de la Boghazkoy pe baza căruia indianiştii îşi verifică sintezele mito-religioase elaborate în urma examinării Vedelor şi Avestei, confirmă din plin consubstanţialitatea lor.

Mai mult, unitatea în diversitate e confirmată şi de faptul că prima divinitate este bipolară (Mitra-Varuna), iar cea de-a treia e reprezentată de doi gemeni (Nasatya sau Asvin). În ciuda departajărilor pe care Dumezil le efectuează între Mitra şi Varuna (potrivit caracterelor, mijloacelor şi modurilor de acţiune, afinităţilor cosmice şi social-teologice), e clar că ei reprezintă o unitate complementară şi solidară, cum acelaşi Dumezil îi defineşte în finalul analizelor (121, p. 59) – primul fiind suveranul sub aspectul său raţional, clar, ordonat, calm, binevoitor, sacerdotal, iar cel de-al doilea agresiv, sumbru, inspirat, violent, teribil. Mergând mai departe, constatăm că Varuna însuşi este asimilat uneori dragonului Vrta23, iar eterna conflictualitate dintre Indra şi Vrta, ca şi cea dintre devii şi asuri (care, în mod semnificativ, sunt consangvini, născuţi înainte de crearea lumii din acelaşi tată, Prajapati sau Tvastr – 134, p. 82), nu face decât să pună în evidenţă identitatea contrariilor (coincidenţia oppositorum) în structura profundă a divinităţii care „se arată, rând pe rând sau simultan, binevoitoare şi înfricoşătoare, creatoare şi distrugătoare, solară şi ophidiană, manifestă şi virtuală etc" (134, p. 86).

Dualitatea divină – uneori foarte accentuată şi profund conflictuală, ca în zurvanismul iranian ori în maniheism – poate fi depistată în numeroase creaţii mito-religioase, inclusiv în perechea primordială românească Fârtate-Nefârtate. Ea

231

Numele lor se pare că au aceeaşi etimologie (134, p.84)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 373

are> asemeni polimorfismului, menirea „să amintească oamenilor că realitatea ultimă, sacrul, divinitatea depăşesc posibilităţile lor de înţelegere raţională, că Grund-ul poate fi înţeles doar ca mister şi paradox, că perfecţiunea divină nu trebuie concepută ca o sumă de calităţi şi virtuţi, ci ca o libertate absolută, aflată dincolo de Bine şi de Rău, că divinul, absolutul, transcendentul se deosebesc calitativ de uman, de relativ, de imediat pentru că nu sunt modalităţi particulare ale fiinţei, nici situaţii contingente". (134, p. 75). Polaritatea mai agresiv dihotomică a celor două entităţi în cazul ideologiei romane (opoziţia luperci-flamini şi, în plan politic, Romulus-Numa) este, aşa cum demonstrează Dumezil (121, p.153 sq.), rezultatul gândirii mai sistematice, empirice, relativiste, juridice, politice a acestei ramuri indo-europene profund diferenţiată în timp de cea indiană, a cărei ideologie a căpătat trăsături mai degrabă filosofice, dogmatice, morale, mitice (romanii gândesc istoric, în vreme ce indienii gândesc fabulos, spune Dumezil; romanii gândesc naţional, indienii cosmic).

Mitra-Varuna, Indra, gemenii Nasatya şi celelalte entităţi cosmice indiene descind de fapt dintr-un zeu uranic suprem (Dyaus Pitar), devenit deja deus otiosus în vremea compunerii imnurilor vedice, când e redus la un simplu fenomen natural (ceru/sau ziua). Numele lor apar adesea însoţite sau definite în substanţa lor zeiască de un alt atribut al divinităţii unice, focul-Agni (asimilat funcţiei de „preot al zeilor" şi identificat uneori cu fulgerul, soarele, lumina, înţelepciunea, energia cosmică – 132, l, p.218 – 220) 232 ori de entitatea feminină numită Vac (Vorbirea, Cuvântul, Vocea divinizată) care se defineşte şi ea drept temelie a universului, susţinătoare a

232 Într-un text din Rig-Veda (1, 164, 46) se spune: „Tu, oh, Agni, când te naşti eşti Varuna, când te aprinzi devii Mitra; în tine se află toţi zeii, oh, fiu al puterii, tu eşti Indra pentru muritorul care te slujeşte".

374 Vasile Avram tuturor claselor şi grupelor de zei (121, p. 27 – 28; vezi şi 241 \ Aflăm, de asemenea, de la acelaşi Dumezil că uneori se întâmplă ca vreun poet din Rig Veda „să atribuie omnivalenţa unei divinităţi care în mod normal nu are decât o competenţă limitată" (121, p.220). Faptul însă se explică nu printr-o „pietate deosebită" faţă de acel zeu în detrimentul altora, cum presupune savantul, ci tocmai ca un impuls al credinţei într-o divinitate singulară care, potrivit fenomenului numit de Schel-ling cathenoteism, reprezintă pentru el realitatea supremă. De altfel, mulţimea de zei indieni se va contopi în epoca clasică într-o divinitate unică, la fel cum în religia iraniană reforma lui Zarathustra va institui domnia supremă a lui Ahura Mazda pe fundamentul unei tradiţii anterioare care, spune Dumezil, „moştenise deja un Ahura suprem, ba chiar unic" (121, p. 41).

Metamorfozele divinităţii unice sunt şi mai elocvente în religiile vastului Imperiu Roman unde, precum se ştie, exista o adevărată competiţie pentru multiplicarea la infinit a feţelor Zeului suprem, fie prin asimilarea unor noi atribute divine din religiile popoarelor cucerite, fie prin pulverizarea imaginii sale primare în zei speciali, destinaţi la un moment dat până şi diferitelor faze ale lucrărilor agricole. În Dacia Romană unde, precum se ştie, s-au adunat colonişti din întregul imperiu, au fost identificate peste 100 de divinităţi care, în funcţie de timp, de loc şi de cerinţele credincioşilor, se alăturau sau se substituiau celor 12 figuri clasice ale panteonului – de la Mitra şi Serapis la perechea Cybele-Attis şi de la Liber-Libera la Şarpele Glykon sau la Cavalerii Danubieni. Era firesc ca un soldat să-şi ofere votum-ul lui Marş şi Victoriei, un pietrar lui Hercules şi lui Silvanus, un agricultor Terrei Mater. Sentimentul lor însă era că se închină unor ipostaze ale divinităţii unice despre care vorbesc, de altfel, şi scrierile lui Plutarh, Epictet sau Marc Aureliu.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

375

Reducţia chipurilor de zei la unul singur sau la o pereche divină primordială poate fi sugestiv demonstrată printr-un ex-emplu pe care M. Bărbulescu îl oferă în lucrarea sa despre interferenţele spirituale în

Dacia Romană: Lucius Aemilius Carus, guvernator al celor trei Dacii, înalţă la Apulum un altar pentru şase divinităţi: Sarapis, Jupiter, Sol, Isis, Iunona, Di-ana. Putem remarca însă fără dificultate că primele trei se reduc la o singură divinitate masculină, iar celelalte la una feminină, pentru a împlini chipul binar suprem reprezentat pe alte altare de perechea Soare-Lună sau de cea de „părinţi ai zeilor", Saturn şi Latona, ca o încununare a sintezei dintre Marea Zeiţă a neoliticului şi Dyaus Pitar al indo-europenilor (27, p. U7 sq.).

5. Chipul iconic

Graba cercetătorilor de a institui panteonuri politeiste fără un suport ideologic consecvent se datorează aceleiaşi înclinaţii de a privi religia din exterior şi de a o filtra prin prisma propriilor convingeri şi prejudecăţi ştiinţifice care nu o pot concepe decât ca pe un mozaic lipsit de unitate şi fundamentare existenţială. Deducţiile lor se bazează pe documente arheologice sau istorice de cele mai multe ori opace şi inerte, care sunt departe de a putea măcar sugera climatul sufletesc al credincioşilor, pietatea, teama, speranţa sau bucuria cu care aduc ofrande ori se închină unei divinităţi considerate drept singură instanţă cu atribute justiţiare sau salvatoare autentice. Istoricul religiilor, spune Meslin, încearcă sondarea trecutului pe baza materialelor brute şi răzleţe de care dispune, dar legătura logică pe care o propune între ele nu este niciodată decât o simplă ipoteză de lucru, „deoarece el se află în imposibilitatea de a reconstitui integral realitatea trăită" (238, p.154). Adevărul e, mărturiseşte şi M. Eliade referindu-se la comunităţile indo-europene, că nu cunoaştem

376

Vasile Avram din sursă directă nici gândirea şi nici practicile religioase ale acestora. Cunoaştem doar, destul de vag, structura generaa ideologiei lor (132, l, p. 203) 233 şi elaborările teologice de mai târziu, din care se poate doar deduce, şi nu documenta un stadiu anterior, pe baza prescripţiilor şi formulelor de cinstire a unor zei dispăruţi deja din panteon la vremea compunerii textelor. E ca şi cum am avea proiectul arhitectonic al unui templu care face referiri la elemente şi materiale dispărute de mult din practica construcţiilor, ori

schiţa unui ritual care nu cuprinde decât reperele nominale ale derulării lui, iar noi, urmând strict linia documentului, am încerca să ne facem o idee despre ceea ce lipseşte şi care e tocmai esenţialul: altarul şi, respectiv, preotul oficiant.

S-a încercat, de altfel, pe parcursul timpului, să se analizeze şi creştinismul, ba chiar şi islamismul, din perspectivă politeistă, confundându-se „ierarhiile divine" cu un panteon de divinităţi. Documente care să îndemne la o asemenea interpretare obişnuită în rândul antropologilor atei există din abundenţă. Biblia foloseşte în repetate rânduri pluralul lui Dumnezeu234, lăsând să se înţeleagă fie că e o fiinţă multiplă, fie că stăpâneşte peste alte divinităţi inferioare. Chiar şi dogma primelor veacuri creştine – înainte de soluţionarea problemei Treimii – stătea între intuiţia unui Dumnezeu unic şi polimorfismul înfăţişărilor sale imaginale, iar Iisus Hristos fusese numit fie ca Mare Profet (Verus Prophaeta), fie, sub numele de Christos Angelos, ca înger superior (înger de

233 cf. şi Dumezil: „nu cunoaştem direct liturghiile contemporane cu compunerea culegerilor de imnuri, iar menţiunile sau aluziile rituale pe care le conţin nu ne permit să le reconstituim" (121, p. 229).

234 De exemplu: „Dumnezeu a stat în dumnezeiască adunare şi în mijlocul dumnezeilor va judeca" (Ps. 81, 1) sau „Domnul Dumnezeul vostru este Dumnezeul Dumnezeilor şi Stăpânul Stăpânilor" (Deut. 10, 17). Vezi şi alte exemple inventariate de H. Corbin (92, p. 9 – 10)

Mare Sfat) – uneori chiar identificat, sub influenţa angelologiei iudaice, cu Arhanghelul Mihail (92.P.85) 235.

Cum se explică, totuşi, diferenţierea divinităţii unice în ipostaze sau în ierarhii care pot conduce la ideea politeis-inului? Evident, nu prin teza lui W. Schmidt, după care un prezumtiv monoteism primitiv instituit, în spaţiul unei Urkul-tur, prin Revelaţie supranaturală, s-ar fi diluat şi degradat continuu pe scara evoluţiei, ci prin aspiraţia dintotdeauna a omului de a-şi reprezenta divinitatea în chipuri şi

imagini cât mai familiare, mai apropiate de gândurile şi aspiraţiile sale, mai plastice şi mai dinamice. „Specializările" divine, notează M. Eliade, se explică prin procese bine cunoscute în istoria religiilor (tendinţa către concret, transformarea ideii de creaţie în cea de fecunditate etc.) şi oricum, „ele nu interzic coexistenţa funcţiilor" (142, p.79). Cu timpul, zeul celest, care în toate religiile e recunoscut ca deţinător al forţei, creativităţii, legii şi suveranităţii, este totuşi resimţit ca prea îndepărtat, prea transcendent şi prea grandios pentru a putea satisface nevoile zilnice ale oamenilor şi pentru a stampară setea lor de concret şi plasticitate, fapt pentru care se diferenţiază în ipostaze energetice active236.

Ceea ce H. Corbin numeşte „Christo-angelologie" s-a sprijinit pe câteva citate biblice în care Iisus Hristos e definit clar ca o divinitate angelică primordială, ca de pildă cel din Evrei 1, 4: „Făcându-se cu atât mai presus de îngeri cu cât a primit nume mai deosebit decât ei" şi Isaia 9, 5, unde Fiul prorocit neamurilor este numit „înger de Mare Sfat". Iustin, Origen, Euse-biu din Cezareea, Lactanţiu şi alţi exegeţi preniceeni îl consideră şi ei pe Iisus Hristos ca un „archistrategos", un înger al Duhului Sfânt sau un Prophethes Alethes (Verus Prophaeta), iar erezia lui Arie nu face decât să valorifice argumentele christo-angelologiei (92, p. 135) sau ale lui Verus Prophaeta, aproape generale în vremea sa.

136 M. Velasco explică geneza politeismului fie printr-un „fenomen de reificare a unui simbol, de densificare a unor sacralităţi", fie printr-o „diviziune a figurii fiinţei supreme în diferitele sale atribute sau aspecte". Oricum ar fi.

Este ceea ce şi creştinismul a dezvoltat în viziunea unui „deus absconditus et incomprehensibilis", întruchipare a Absolutului care rămâne veşnic transcendent dar care, din nevoia de iubire şi din dorinţa de reflectare în oglindă a propriului chip, se ipostaziază în divinitate creatoare şi se revelează lumii prin intermediul diverselor teofanii. Într-o admirabilă pledoarie pentru „necesitatea angelologiei",

H. Corbin insistă asupra faptului că monoteismul este permanent expus, în forma sa exoterică, unei duble capcane, a agnosticismului şi antropomorfismului. Îndată ce gândul omului întâlneşte misterul divin al lui Absconditum, se loveşte de zădărnicia aspiraţiei de a ajunge la El, dar îndată ce-i conferă nume şi atribute în virtutea asimilării lui unui Ens supre-mum revelabil, e pândit de pericolul idolatriei metafizice sau al alegoriei care „secătuieşte întreaga forţă a Cuvântului revelat" (92, p. 86). El nu poate evita acest lucru decât în măsura în care poate provoca o metafizică a fiinţei care să instituie un cu totul alt raport între „fiinţa care n-a putut şi nu va putea niciodată să nu fie, şi fiinţările pe care ea le pune în stare de a fi". Acest raport va fi esenţialmente unul teofanic (92, p.87).

De aici necesitatea ierarhiilor divine, mai precis – în religiile cărţii – a sfinţilor şi a cetelor îngereşti menite a soluţiona „criza intervalului" (283, p.253), a crea o relaţie în trepte între credincios şi Dumnezeul pe care, în virtutea apofatismuluinu şi-l poate reprezenta în esenţa Sa incomprehensibilă, îngerii sunt, asemeni zeilor din religiile numite politeiste, mediatori între lumea de sus şi lumea de jos, între transcendenţă şi imanenţă, suporturi ale Numelor şi Atributelor divine, purtători ai luminii dumnezeieşti în univers şi mesageri ai Creatorului către oameni. Ei apar, asemeni diadaugă el, „politeismul nu poate să ne apară decât ca o realizare deficientă a relaţiei şi atitudinii religioase* (344, p. 158).

r

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

379

Unităţilor din religiile indo-europene, dar poate şi celor din mito-religia neoliticului, în triade care, la Dionisie Areopagitul, se structurează ierarhic asemeni unui veritabil panteon politeist (de aceea opera lui a şi stat o vreme între ortodoxie şi erezie), găsindu-şi suportul dogmatic în cei trei îngeri care se arată lui Avraam la stejarul Mamvri şi care se constituie şi ca principal argument exoteric al Sfintei Treimi.

Păstrând proporţiile care diferenţiază creştinismul dogmatic de

cel folcloric (îndeosebi în ce priveşte antropomorfismul), imaginea divinităţii nu apare altfel nici în credinţele specifice comunităţilor tradiţionale. În folclorul religios românesc, Dumnezeu, deşi necunoscut în Fiinţa Sa ascunsă, e, prin atribute şi epifanii, un lucru atât de simplu, de clar şi de prezent în viaţa oamenilor încât orice teorie, demonstraţie sau argument de natură teologică privitoare la El devin superflue. Dumnezeu e substanţă desfăşurată în spaţiu şi în timp, ca la Spinoza, şi totuşi nu poate fi vorba de panteism; persoană atât de apropiată încât o poţi vedea şi auzi, poţi conversa cu ea şi îi poţi cere ajutorul, şi totuşi nu un subiect de personalism; unu şi multiplu, finit şi infinit, imanenţă şi transcendenţă, şi totuşi nu un capitol de dogmă; atotputernic, atotvăzător şi atotştiutor, fără ca prin aceasta să-şi absolutizeze însuşirile antropomorfe; iubitor, drept, dătător de certitudine – dar nu în doze farmaceutice bine cântărite, cum l-ar fi vrut existenţialiştii.

Dumnezeu e, ca la Areopagitul, soare, stea, foc, apă, suflu (vânt), rouă, nor, stâncă (piatră), fără să se confunde (să se amestece) cu vreunul din aceste elemente, fără să se epuizeze în ele şi fără să lipsească din ele. Când e nevoie (când credinţa o cere), devine plugar, păstor, semănător, arendaş, domn care coboară pe pământ – de obicei în compania lui Sf. Petru – spre a interveni direct în buna rânduială a lumii, aşa cum în calitate de Atotfăcător a creat lumea ca

380 Vasile Avram un meşter bătrân şi înţelept, consultându-se cu albina, ari-ciul, porumbelul şi chiar cu Ucigă-l Toaca.

Prin urmare, e în acelaşi timp apropiat şi îndepărtat (uneori atât de îndepărtat că nici ţipetele copiilor nu le mai aude), real şi imaginar (construit, adică, în imaginaţia oamenilor după un arhetip pe care El însuşi, dăruindu-l oamenilor, şi. a dăruit în acelaşi timp Sieşi), receptiv şi indiferent (uneori pare că doarme „cu capul pe-o mănăstire" şi aşteaptă invocaţiile colindătorilor: „scoală, Doamne, scoală!" pentru a relua frâiele abandonate ale lumii), bun şi rău (în funcţie de calitatea oamenilor de a fi buni sau răi în raport cu El), accesibil şi inaccesibil (poţi ajunge, căţărându-te pe o scară magică sau pe crengile unui copac miraculos, până la El, dar nu eşti sigur că acolo unde ai ajuns se

află chiar Dumnezeu cel adevărat, sau – dacă se află într-adevăr – că atingerea ţintei e în cele din urmă spre binele tău).

Într-un cuvânt, relaţia dintre Dumnezeu şi om, dintre Creator şi creatură e una constitutivă la nivelul persoanei (Persoana lui Dumnezeu şi „persoana pe care El o promovează la rangul de persoană revelându-i-se"), fiind în substanţa sa una existenţială, în sensul conferit termenului şi de H. Corbin (92, p. 210), şi nu dogmatică.

Reversul său, diavolul, nu e nici el o abstracţiune, o himeră sau o simplă proiecţie a subconştientului, cum e interpretat de unele voci raţionaliste, dar nicio grosolană replică aruncată lui Dumnezeu, ca în doctrinele maniheiste, ci mai degrabă o substanţă-energie „împielițată", formând împreună cu Atotstăpânitorul un binom în care „O e implicat de 1, negativul de pozitiv, nefiinţa de fiinţă" (319, p.185). Arătându-ţi-se când ţi-e lumea mai dragă, băgându-şi coada în rosturile lui Dumnezeu şi ale omului, iscodind, ispitind şi stricând rânduielile, el este în acelaşi timp un subiect real, coexistent în principiu cu actul de antropomorfizare a răului existenţial, şi fictiv, adică edificat în imaginarul popular sub infinite

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

381

Ipostaze, care de care mai plastice şi mai colorate, mergând de la aspectul înfricoşător („gura cât o şură") la întruchipări jeonice sau hazlii (asemeni celor din tipologia Aghiuţă „Sfântuleţul 1) care stârnesc mai degrabă o simpatie condescendentă decât o teamă hieratică. El e consubstanţial cu Dumnezeu (în măsura în care împlineşte statutul de complementaritate al preexistentei divine) şi dihotomic din punct de vedere voliţional faţă de Acesta – în măsura în care se opune actului său creativ237. Niciodată însă nu apare în ipostaza gnostică de constructor conştient pozitiv, ori de trickster cosmogonic contrapus unui Dumnezeu ignorant şi ineficient, cum încearcă să demonstreze cu argumente speculative Adrian Şuştea (327). El este un „cooperator negativ", un ins tăgăduitor şi stricător. Împotrivirea lui faţă de perfecţiunea creaţiei vine „din neînţelegere şi din orbire, izvorâte din lipsa de măsură adusă de poftă şi de trufie în

lucrare, mai curând decât din firea lui de ins. Ea pare a fi deci un accident, mai curând decât o esenţă" (351, p.81).

6. O mitologie fără panteon

Şi din motivele expuse mai sus considerăm prin urmare că nu se poate vorbi de o mitologie românească edificabilă sub formă de panteon. Ceea ce ni se propune sub acest titlu nu este decât o creaţie artificială schiţată în caietele de notiţe ale unor etnologi cu puseuri protocroniste sau etnocentriste („de ce să n-avem şi noi faliţii noştri?") pe baza extraselor din imensa tolbă a imaginarului folcloric care – meteahnă veche – vede în universul izomorf cu divinitatea o imensă fiinţă vie mişcându-şi membrele sub înfăţişare de îngeri, sfinţi gardieni sau meteorologici, spirite bune sau rele, pricolici, pajure, iele.

237 Pentru alte detalii privind postura de agent malefic a diavolului, vezi 7, P-172 sq.

382 Vasile Avram sânziene, Feţi-Frumoşi, Ilene Cosânzene, ori de soare antropomorf, sorbul pământului, dulful mării etc. etc. A face din toţi aceştia divinităţi – sau, mai grav, a-i asimila pe sfinţii din calendar unor zei din panteonul greco-roman – înseamnă a nu înţelege nimic din modul de gândire şi de simţire al membrilor comunităţilor tradiţionale. A numi Căluşul „zeu cabalin" ori Paparuda „divinitate pluviometrică" – aşa cum procedează, pe urmele lui R. Vufcănescu, I. Ghinoiu (un etnolog altfel dotat cu certe calităţi hermeneutice) înseamnă a confunda imaginea cu simbolul şi analogia cu identitatea. Iar a face din cer o divinitate masculină, inventându-i şi un nume calchiat după Dyaus Pitar, absolut străin de rostirea societăţii tradiţionale, „Cerul Tatăl" (metoda lui N. Densuşianu mai face, iată, şi astăzi prozeliţi), ori din Păunaşul Codrilor o „semidivinitate silvanică" – asemeni lui R. Vulcănescu – înseamnă a nu-l vedea pe Dumnezeu din pricina veşmântului care-l îmbracă şi a căuta în pădure un copac de mucava. În acest context, H.H. Stahl avea dreptate când afirma că „din multiplele mituri existente nu se poate alcătui o mitologie coerentă decât în urma unor operaţii de logificare imposibil de realizat pe cale folclorică" (310, p.238).

Aşa zişii zei ai religiei geto-dace sunt, şi ei, fie atribute ale zeului

unic (identificat la un moment dat cu Zalmoxis), fie deducţii imagistice ale grecilor şi romanilor care, venind în contact cu acest spaţiu, s-au grăbit să dea o interpretatio graeca sau o interpretatio romană unor credinţe, rituri sau practici cultice observate la autohtoni. De altfel, în afara lui Zalmoxis (cu atributul Gebeleizis, menţionat o singură dată de Herodot, dar pe care unii exegeţi s-au grăbit să-l aşeze la temelia unui panteon artificial în care i-au inclus şi pe Marte şi pe Hestia) şi a zeiţei Bendis (atestată şi ea doar de câteva statuete cu atribuiri îndoielnice), nu avem niciun nume de zeu geto-dac.

Mitologia românească nu e decât suportul imagistic pentru creativitatea cu adevărat debordantă a membrilor societăţii tradiţionale, cărora însă nici prin gând nu le trecea să-l confunde sau să-l suplinească pe Dumnezeu cu atributele sale mitico-magice şi cu atât mai puţin să se închine unui arbore, unei pietre sau unei fantome în locul Celui-de-Sus. Numai antropologii de catifea pot confunda conceptele hierofaniei (prezenţa sacrului în lucruri) şi teofaniei (ipostazierea iconică a divinităţii) cu cel al substanţialităţii divine (un Dumnezeu transcendent, inefabil, misteric). Aşa cum am mai spus, divinitatea este, şi în imaginarul mito-religios românesc, ca de altfel peste tot în lume, unică şi multiplă în acelaşi timp, domnind asupra cerului, apelor, pământului şi subpământului. Din nevoia de revelare, ea poate lua la un moment dat chipul unei Mari Zeiţe avimorfe, pentru ca să se departajeze apoi în ipostazele masculin-feminin, uranic-chtonic, bătrân-tânăr, ori în persoanele Treimii creştine ca formă supremă de revelare.

Este ceea ce H. Corbin numeşte „paradoxul monoteismului", sintetizat din polivalenţa viziunilor asupra lui Dumnezeu ca Unu Multiplu. Dacă priveşti din perspectiva diversităţii teofaniilor (în

analogie cu cea a copacilor dintr-o pădure sau a literelor constituite din întinderea cernelii pe hârtie) ajungi la concluzia existenţei exclusive a fiinţării divine (a manifestului, exotericului, creaturalului, adică a lui ens), fiinţa rămânând într-o sferă ocultă, ascunsă, esoterică; dacă, dimpotrivă, ai percepţia divinităţii unice ca expresie sintetică abstractă a existentului exoteric (a lui Ens supremum), fiinţările dispar (copacii se asimilează pădurii, iar literele cernelii) şi fiinţa îşi absolutizează, ca în metafizicile teologice medievale, conceptul. Ambele perspective reţin oglindirea, fără să ia în seamă oglinda Atitudinea corectă este însă de a vedea în mod simultan şi Unul şi Multiplul, şi fiinţa şi fiinţările (teofaniile), şi esotericul şi exotericul, după modelul

384 Vasile Avram marilor creatori de dogme sau de sisteme religioase Monoteismul este chintesenţa atributelor şi manifestărilor divinităţii (în Biblie a elohimilor), iar politeismul o absolutizare la nivel raţional a epifaniilor personificate. Unul şi Multiplul însă nu se exclud şi nu se contrazic în esenţa lor nici la nivelul obiectului dogmatic, specific teologiilor, şi nici la cel al viziunii iconice a divinităţii, specific comunităţilor tradiţionale. Cele două atribute substanţiale constituie „o fiinţă unificată a forţelor luminoase" (92, p.47).

În societatea tradiţională divinitatea e percepută ca Persoană plurală (în speţă ca Treime) nu la nivelul abstractului dogmatic, ci al firii şi al energiilor lucrătoare. În afară de faptul că ortodoxia însăşi porneşte în definirea Trinităţii de la realitatea ipostasurilor în care se manifestă Dumnezeu spre consubstanţialitatea lor, „urmând principiul că identitatea lucrării probează unicitatea naturii" (59, p.406), în vreme ce catolicismul are în vedere mai întâi unitatea fiinţei dumnezeieşti şi abia în al doilea rând identitatea persoanelor, limba română dispune de posibilitatea folosirii unui cuvânt intermediar între natură (physis) şi fiinţă (ous/a), care în alte spaţii ar fi generat cu siguranţă aprige dispute dogmatice. Este cuvântul fire, definind totalitatea în durată a lumii (universului), realitatea vie şi mişcătoare, natura naturans, spre deosebire de realitatea materială a lucrurilor,

natura naturata. Printr-un asemenea concept biunivoc devine uşor explicabilă şi teandria lui Iisus Hristos. Noica se miră că, într-un Minei din 1776, se putea scrie: „din fire Dumnezeu fiind şi cu firea om făcându-se", căci, observă el, „are sens din plin să spui că divinul s-a făcut om cu firea, dar nu intuieşti (…) cum anume este divinul din fire" (249, p.37). Dar nu numai în acest Minei, ci şi în multe alte texte cu caracter religios poate fi constatată similitudinea realizată de creatorul popular între natură şi fiinţă prin intermediul cuvântului fire. Imaginarul religios folcloric nu are, precum am spus, înclinaţii spre con-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

385

strucţia dogmatică şi cu atât mai puţin spre speculaţia metafizică gratuită. Firea poate fi în acelaşi timp natură şi fiinţă, devreme ce în amândouă se manifestă simbolic divinitatea ci, în consecinţă, amândouă sunt sacre şi indelebile.

Se dovedeşte încă o dată că gândirea simbolică este, precum am mai spus, plămada însăşi a intuiţiei sacrului. Divinitatea nu se revelează niciodată direct, „faţă către faţă", în plenitudinea atributelor sale, căci asta ar duce la aneantiza-rea spontană a omului, de altă esenţă (creată) decât divinitatea (absolută). Modul său de convieţuire cu omul este teo-fania, adică simbolul „în carne şi oase", o energie şi o formă transferate într-un obiect, un fenomen sau un principiu al lumii. Zeiţa Pasăre din neolitic, zeul uranic (Dyaus Pitar) al indo-europenilor, Fârtatul mitologic sau Dumnezeul creştin sunt, în adevărul lor analogic (simbolic), unul şi acelaşi lucru.

Deşi greu de acceptat pentru gândirea ştiinţifică modernă, se pare că există totuşi câteva arhetipuri la care se raportează mereu şi pretutindeni conştiinţa umană – ca expresie, poate, a unui filon unic al Revelaţiei, indiferent de distanţele în timp şi spaţiu care separă receptorul de sursa sa primordială. Dacă nimeni nu-şi mai pune astăzi problema apariţiei omului – în variantă creaţionistă sau evoluţionistă – dintr-o singură pereche protogenetică, într-un singur loc de unde mai pe urmă să se fi dispersat labirintic sau concentric pe întreg globul, ori din mai multe perechi, în mai multe locuri238, se fac în

schimb lungi excursuri filosofice şi antropologice pentru a explica straniile similitudini între modul de

238 E o întrebare superfluă pentru conştiinţa modernă, care s-a deprins să pună între paranteze problemele insolubile şi să-şi consacre puterea de înţelegere datelor accesibile intelectului, adică să se conformeze la condiţia umană. De aceea contrariază – ca lipsite de relevanţă şi de fundamentare cognitivă – orice referire la spaţiul sau timpul primordial din care omul şi-a extras seva fiinţei, la modelele universal şi general valabile achiziţionate în momentul când omul a devenit conştient de sine.

I

386

Vasile Avram trăire şi de gândire a sacrului de către un chinez, un indian un amerindian şi un african. Pare neştiinţific a vorbi de o p0 sibilă matrice genetică a mitului ireductibilă la caracteristicile generale ale minţii omeneşti (fenomenul numit convergenţă prin care sunt explicate adesea unele similitudini între creaţii mitice ale unor popoare fără contacte atestate istoric), mlădiată de o memorie arhetipală în care strămoşii noştri cei mai îndepărtaţi s-au exersat într-o conlocuire iniţiatică ale cărei urme nu ni s-au păstrat. Sfinţii Părinţi – pe urmele platonismului şi neoplatonismului – o intuiau (Augustin i-a şi circumscris termenul de „revelaţie primordială"), iar Şcoala Florentină, îndeosebi Marsilio Ficino şi Pico della Mirandola, încerca să o reînvie în ceea ce s-a numit „prisca theologră. Arhetipurile despre care vorbeşte Jung ar putea ţine de această memorie despre care, din păcate, nu putem spune nimic precis, în ciuda strădaniilor unui R. Guenon de a o raporta paradigmatic la o Ştiinţă Primordială cu valoare euristică, ori a lui F. Schuon de a o identifica sub „unitatea transcendentă a religiilor".

Criteriile cunoaşterii ştiinţifice, la care, ce e drept, nu putem

renunţa decât cu riscul rămânerii în diletantism, ne avertizează că posibilitatea de a greşi este cu atât mai mare cu cât ne aventurăm mai adânc spre potecile unui timp şi unui spaţiu lipsite de orice indiciu documentar. De aceea, tot ce putem spune, odată cu Jung, în această privinţă este că raţiunea umană manevrează imagini şi reprezentări dependente de fantezia umană şi de condiţionarea ei temporală şi spaţială, care s-au transformat în multiple feluri în cursul istoriei lor milenare. Aceste imagini au însă la bază „ceva care transcende conştiinţa, ceva care face ca aceste manifestări să nu varieze pur şi simplu haotic şi nelimitat, ci să lase să se vadă că ele se raportează la un număr restrâns de principii, respectiv la arhetipuri" (194, p.202 – 203).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

387

Când şi cum s-au cristalizat aceste arhetipuri şi ce sunt ele în raport cu fiinţa umană conştientă de sine rămâne un mister pe care nici Jung nu încearcă să-l descifreze. Dacă a existat un timp al originilor în care au convieţuit într-o unitate mitică oameni şi-zei (cuvântul zei nu trebuie aici înţeles în termenii mitologiei greco-romane) experimentând principiile transexistenţiale ale condiţiei umane, un timp când oamenii auzeau cum umblă furnicile şi vedeau cum creşte iarba239 el aparţine „mitelor albastre" ale lui Eminescu sau „umbrelor vagi ale limburilor istoriei", unde e mai bine să-l şi lăsăm, cum spune un antropolog despre care am mai vorbit (81, p.346). Suntem, astăzi, fatalmente determinaţi să ne orientăm spre spaţiul şi timpul unde putem găsi, dacă nu documente clare şi revelatoare, cel puţin elemente fiabile pentru o construcţie în acelaşi timp istorică şi fenomenologică în baza căreia să putem emite opinii credibile şi pentru exigenţele epistemologice ale secolului XX.

7. Trasee iniţiatice

Diferenţele dintre gândirea magico-simbolică specifică membrilor comunităţilor tradiţionale şi gândirea dogmatică de la care se revendică mistica şi teologia „profesioniste" constau în maniera de abordare a simbolurilor. În mistică ele sunt o simplă premiză care

trebuie abandonată pe parcursul străbaterii celor trei etape ale urcuşului spre Dumnezeu: curăţire, iluminare, unire indicate de scrierile areopag ilice, în vreme ce în gândirea mitico-magică ele constituie însăşi substanţa manifestării iconice a divinităţii. Mai mult, în mistică trebuie depăşită nu numai treapta de percepţie a atributelor divine înfăţişate simbolic, ci şi puterea lor de

239 Macranthropul mitic Puruşa din mito-religia indiană avea, asemeni zeilor Varuna, Indra, Vayu şi Agni, „mii de ochi" (142, p.81).

388

Vasile Avram reprezentare anagogică, pentru a se accede direct la ceea ce Areopagitul numeşte „Izvorul vieţii care se revarsă în Sine însuşi, văzându-l în El însuşi ca pe o putere simplă, prin Sine mişcătoare, prin Sine lucrătoare, care nu se părăseşte pe Sine, ci constituie cunoaşterea tuturor cunoştinţelor şi totdeauna prin Sine se contemplă" (114, p.78 – 79), adică la Divinitatea în acelaşi timp catafatică şi apofatică de dincolo de fire240.

Rămâne încă de actualitate întrebarea dacă doctrina creştină are sau nu un nucleu esoteric accesibil exclusiv unor elite. Nu în sens sacramental, de săvârşire a ta/ne/orh virtutea legământului de credinţă, ci în cel de mister iniţiatic similar misteriilor greceşti precreştine sau ritualurilor gnostice. Multe texte rămase apocrife încă din perioada cristalizării creştinismului (exemplul cel mai frapant: Evanghelia lui Toma), dar şi pasaje din Evanghelia lui Ioan, ba chiar şi din Evangheliile sinoptice, din Epistolele lui Pavel ori, mai târziu, din scrierile patristice, lasă să se înţeleagă că Iisus Hristos Le-a dezvăluit ucenicilor mai multe taine decât mulţimilor nevoite să se mulţumească a scormoni cu mintea sub ţesătura de simboluri şi analogii a pildelor. Întrebat fiind de ucenici: „de ce le vorbeşti lor în pilde?", Iisus a răspuns: „pentru că vouă vi s-a dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei Cerurilor, pe când acelora nu li s-a dat" (Mt. 13, 11). De aici reţinerea vizibilă a unor mistici de a-şi mărturisi iluminările în faţa celor nepregătiţi să le înţeleagă, ca şi iniţiativa unor „maeştri spirituali" de a constitui grupări elitiste menite să perpetueze

240 în concepţia Areopagitului, teologia simbolică a fost

plăsmuită cu dublu scop: pe de o parte pentru a înlesni firii omeneşti, obişnuite să contemple şi să înţeleagă prin analogii, a se înălţa „prin înfăţişări materiale şi prin alcătuiri formale" spre „asemănările cele simple şi nefigurate" (113, p.27), pe de alta spre a proteja divinitatea „cea negrăită şi nevăzută" de accesul brutal al mulţimilor, „ca nu cumva cele preasfinte să fie la îndemâna profanilor" (114, p.80).

moştenirea unei înţelepciuni a lui Dumnezeu (teosofia) destinată a rămâne secretă în ochii mulţimilor.

În tradiţia Bisericii se specifică totuşi că noţiunea de taină dumnezeiască trebuie raportată doar la „planul divin de mântuire" al cărui sens eshatologic nici măcar îngerii nu-l vor şti decât în momentul marii revelaţii (Apocalipsis) şi nu la împiedicarea celor ce vor să cunoască (celor ai căror ochi văds\ ale căror urechi aud) de a se împărtăşi din harul divin. Caracterul iniţiatic al cunoaşterii mistice, la care face aluzie Apostolul Pavel, Clement Alexandrinul, Dionisie Areopagitul şi alţi Părinţi ai Bisericii241 nu este nici de factură gnostică (pentru care numai iniţierea misterică salvează), nici magică (pentru care scopul apropierii misterului este unul pragmatic) ci îndumnezeitoare: posibilitatea oricărui om care-şi concentrează fiinţa pe direcţia coborâtoare şi urcătoare a luminii divine de a realiza unirea cu Dumnezeu.

În orizontul magico-simbolic al creştinismului popular, lucrurile nu merg atât de departe. Ceea ce pentru mistică devine la un moment dat perceptibil prin iluminare, pentru gândirea religioasă folclorică rămâne în planul misterului, în sensul atribuit cuvântului de Blaga: ca potenţare a apofatismului gnoseologic. Pentru a înţelege mai bine deosebirea dintre gândirea mitico-magică, proprie comunităţilor tradiţionale, şi cea mistică, specifică marilor iniţiaţi întru descifrarea „întunericului luminos" al divinităţii, să examinăm en-grama orientării cosmice direcţionate în cele două registre opuse. În spaţiul tridimensional, supus observaţiei, există şase direcţii de mişcare, adică de manifestare a fiinţei: în sus şi în jos, înainte şi înapoi, în dreapta şi în stânga. Sunt cele şase direcţii de cuprindere a totalităţii universului

pe care le

241 Să ne gândim şi la rugăciunea premergătoare împărtăşaniei, prin care practicantul îşi ia un angajament paradoxal şi, la prima vedere, anti-misionar: „căci nu voi spune vrăjmaşului Tău taina Ta”.

H

390 Vasile Avram regăsim în repetate rânduri exprimate în suite simbojle sugerând dublarea Treimii, steaua magică cu şase colţuri adică manifestarea lumii în spaţiu şi timp. Mişcarea pe verticală uneşte înaltul cerului cu străfundurile pământului, direcţiile ei se pierd într-un spaţiu-timp indefinit, în vreme ce orice mişcare pe orizontală e măsurabilă şi reversibilă. O urcare prea înaltă e, din perspectivă mitico-magică, fatală (motivul Icar). După ea urmează obligatoriu coborârea: până la limita zero (cercul existenţei de obşte) sau mai degrabă mult mai jos, căci coborârea (ca şi urcarea, de altfel) e oarbă. Din perspectivă mistică însă se poate rămâne acolo sus graţie dorinţei arzătoare de contopire în Dumnezeu (theosis), dar pentru aceasta e obligatoriu un sacrificiu de care puţini oameni sunt în stare: renunţarea la sine.

Năzuinţa urcării spre planul puterilor cereşti poate fi uneori stimulată de o prealabilă cădere: numai căzând, ajungând sub limita mişcării de toate zilele, prinzi setea de înalt. Există însă tentaţia ca, odată căzut, să rămâi în adâncuri, în învolburarea insectiformă a simţurilor, în vecinătatea diavolului care în aparenţă nu pretinde abandonul sinelui. Pentru eliberarea din ispită şi contradicţie, în mistică intervine harul lui Dumnezeu ca un colac de salvare aruncat celui gata să se înece (Sf. Augustin, care a formulat doctrina graţiei şi a susţinut-o cu atâta îndârjire împotriva pelagienilor, ştia ce spune: el era unul dintre cei înălţaţi, asemeni multor sfinţi şi teologi de renume, dintr-o cădere adâncă), în vreme ce în gândirea mitico-magică se realizează un compromis al extremelor: şoaptele diavolului intră în concurenţă complementară cu cele ale Duhului Sfânt şi nasc simbolurile bipolare. Şarpele e şi uranic şi chtonic, calul e şi solar şi funerar, lupul e şi carnasier şi psihopomp, Lucifer e şi distructiv şi

constructiv, Eva e şi viaţă şi moarte. Omul însuşi e construit din credinţă şi îndoială, din bine şi rău, din efemeritate şi perenitate. Când prevalează în el dorinţa de putere pământ-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

391

tească stârnită de şoaptele „prinţului acestei lumi", cade în mrejele celei de a treia ispite: unealta devine sabie, iar sabia războiului se confundă cu sabia justiţiei. Se naşte astfel conceptul de suveranitate discreţionară, căci „puterea judiciară nu e decât o agresivitate executivă codificată şi îmblânzită" (125, p.155), iar modelul, pentru a fi mai convingător, e ancorat în sfera divinului. Ştim de la Dumezi! că orice putere suverană se exercită asupra celor trei caste ca putere sacerdotală şi magică, putere juridică şi putere executivă.

Mişcarea orizontală – cinstita linie dreaptă, aurea medi-ocritas – e fie o perpetuă învârtire în cerc, căci pământul e rotund, fie o aglutinare de fragmente eleatice insignifiante, neordonate într-un întreg. Din punctul de vedere al misticii, cel care urmează orizontala e „căldicelul" din Apocalipsă: el va fi scuipat din gura divinităţii. Calea cea dreaptă e prelungirea privirii animalului care nu-şi poate ridica ochii spre cer, raportarea la existenţă prin intermediul simţului comun – al bunului simţ: respectarea legii, supunere în faţa normelor etice moştenite prin tradiţie, credinţa simplă şi curată în Dumnezeu – sau într-un ideal de umanitate (umanism) – refuzul angajării decisiveîntro direcţie riscantă, cuminţenia, raţionalitatea („să fim rezonabili…"). În ochii marilor revoltaţi, ai anarhiştilor, ai celor doritori să cucerească lumea, ai aventurierilor înnăscuţi – cei destinaţi, în gândirea comună, diavolului – dar şi în ochii marilor exaltaţi pentru care nicio valoare umană nu poate echivala cu fericirea abandonului total în Dumnezeu – cei destinaţi să devină sfinţi – mişcarea pe orizontală e, dacă nu o culpă, în orice caz o manifestare incapabilă să dea relevanţă deplină condiţiei umane. Prestaţie măruntă – răsplată măruntă. Din aceste puncte de vedere sunt dispreţuite sau neglijate valorile societăţii

392

Vasile Avram tradiţionale care, în conservatorismul ei, nu poate

risca aventura pe verticală242.

Dar cele şase tipuri de mişcare se diferenţează în plan simbolic în funcţie de puternicul arhetip al triadei (Treimii) propriu atât gândirii mitico-magice cât şi celei mistic-religioase: în sus, înainte şi la dreapta (triada binelui); în jos, înapoi şi la stânga (triada răului). Dumnezeu efectuează, prin persoana Fiului, o coborâre mântuitoare: vine pe pământ ca om, golindu-se de sine (kenosis), pentru a putea urca mai apoi în mare slavă spre cer, luându-l acolo şi pe omul râvnitor de îndumnezeire. În acest caz, căderea presupune umilinţă, dar nu umilinţa păcatului, ci una rezultată din anihilarea orgoliului, din voinţa de a se lăsa umilit. Căderea diavolului e umilinţă fără răsplata înălţării (exceptând viziunea apocatastatică – eretică – a lui Origen), urmare a unui păcat

242 Nu trebuie confundată însă credinţa simplă cu simpla credinţă, cum se întâmplă atât de des în luările de poziţie ale unor exegeţi care nu cunosc decât din auzite religiozitatea folclorică. Pledând pentru o simbioză între cultură şi credinţă, A. Pleşu reproşează Bisericii că a răspuns ofensivei secularizante a istoriei europene moderne „baricadându-se în câteva locuri comune resentimentare de tipul: „simpla" credinţă (a crede cum cred ţăranii) " etc. (vezi prefaţa la T. Baconsky, Râsulpatriarhilor – 12, p.7). Dacă cumva cuvântul ţăran nu e luat aici în sensul degradant folosit de unii intelectuali cu resentimente funciare faţă de tradiţie (cei pentru care ofensa „măi ţărane" a devenit un loc comun), se cuvine să spunem încă o dată explicit că simpla credinţă e caracteristică mai degrabă teologilor fundamentalişti şi reformatorilor din descendenţa lui Luther decât societăţilor ţărăneşti care, tocmai ele, îmbracă sentimentul credinţei într-o simbolistică extrem de complexă. Dacă creştinismului folcloric nu-i sunt proprii înaltele străfulgerări iluminatorii ale teologiei mistice, nu înseamnă că hi-erofaniile lui nu au uneori un sens metafizic extrem de profund, revelabii printr-o hermeneutică aplicată şi răbdătoare asupra textului. Poate că vorbele consolatoare ale stareţului Zosima din Fraţii Karamazov adresate unei femei care şi-a pierdut pruncul – vorbe de care se arată dezamăgit A. Pleşu (283, p.

145) – ascund, cum notează Huizinga referindu-se la un discurs similar, „un sunet mult mai duios decât acel memento mori cântat pe o mie de tonuri" (vezi supra).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

393

fără răscumpărare: diavolul nu se căieşte şi nu se pocăieşte, el nu are orizontalitate (spaţialitate, cuprindere, limită), el e doar verticala negativităţii.

Crucea, în schimb, asumată de Logosul întrupat ca simbol a răscumpărării, sanctifică prin braţul orizontal natura pe întreagă întinderea ei, iar prin braţul vertical o leagă de cei doi poli ai axului transcendenţei divine. Ea e diadă, triadă şi tetradă în acelaşi timp, sprijinindu-şi centrul de lumină pe centrul universului. Când schimnicul Daniil Sihastrul îi cere lui Ştefan cel Mare să întemeieze o mănăstire, pentru a-i indica locul unde să aşeze pristolul trage cu arcul. Săgeata se înfige orizontal într-un paltin (arbore sacru) cu verticala căruia formează o cruce şi numaidecât răsare de acolo o lumină divină şi se aud glasuri de îngeri (73 p.33 – 34). În imaginarul religios folcloric crucea nu e numai răstignire, adică patimă umilitoare, ci şi un puternic simbol al ordinii: unificare a dihotomiilor universului, reper de orientare în cosmos. De aceea se înalţă ca troiţă la răscruci de drumuri, la ieşirea spre hotar, la intrarea în cimitir. În legendele cosmogonice, crucea e preexistentă divinităţii demiurgice – pe traseul ei cuaternar se suprapune universul creat, ea se reproduce chiar şi sub intenţia ucigaşă a diavolului care îl împinge pe Dumnezeu adormit spre cele patru puncte cardinale pentru a-l îneca în apele primordiale.

Jung arată că simbolul crucii are şi funcţia unui punct central ordonator al Sinelui, aşa cum îl percepea şi gândirea gnostică243, fapt pentru care apare uneori, în fenomenele

143 Pentru majoritatea gnosticilor, cunoaşterea de sine este echivalentă cu cunoaşterea lui Dumnezeu: „şinele şi divinul sunt identice" (Elaine Pagels, The Gnostic Gospels, Penguin 1990, p. 19). Ca în unele plăsmuiri ale creştinismului cosmic, Iisus al gnosticilor vorbeşte despre apariţie şi iluminare, nu despre păcat şi pocăinţă, ca

Iisus al Noului Testament. „În loc să vină pentru a ne salva din păcat, El vine ca ghid care deschide accesul spre înţelegerea spirituală” (ibid.). Cei mai mulţi dintre exegeţii gnosticis

394

Vasile Avram psihice, ca mandata: împărţire în patru (194, p.187). De aici capacitatea ei de semnificare a universului, care îşi atinge limita nu la periferie, căci periferia nu există, ci în punctul său central244. Când omul îşi face semnul crucii, se luminează, se ordonează lăuntric, se întemeiază. Şi poate că acest lucru e, în ochii divinităţii, mai de preţ decât aventura ilimitării pe verticală.

E adevărat că, în percepţia iconică specifică creştinismului cosmic, uneori Dumnezeu e foarte aproape de simbol, alteori foarte departe. Să nu ne închipuim („să nu credem în chip nelegiuit”), spune Areopagitul, că diferitele forme ale chipurilor simbolice care fac referinţă la Dumnezeu sunt reale şi adevărate, că adică l-am putea vedea pe Tatăl născându-l pe Fiul „în chip trupesc” ori pe Duhul Sfânt „expirat dintr-o gură”, că Dumnezeu s-ar putea îmbrăca în veşmânt femeiesc ori în armuri barbare, că ar putea avea „îndemânarea olarului sau a topitorului”, că s-ar putea rândui pentru El „ospeţe cu bucate alese” etc. (114, p.32 – 34). Cu alte cuvinte, să nu cădem, după ce ne-am eliberat de culpa agnosticismului, în cea a antropomorfismului, în care cad de regulă mulţimile ce nu-şi pot asuma misterul inefabil al divinităţii.

Ca orice mistic inspirat exclusiv de Scriptură, Dionisie Areopagitul nu menţionează decât simbolurile atestate în Cartea Sfântă, dar şi acestea, spune el, „dacă le priveşti din afară, par de o monstruozitate de necrezut şi imaginară”.

mului (Grant, Quispel etc.) observă că doctrina acestuia apare ca o reacţie la distrugerea viziunii religioase tradiţionale, ca o încercare de a menţine o potenţială experienţă universală a proiecţiei divinului în sfera unei mito-religii originare (ibid., p.29).

244 „Numai acolo există posibilitatea unui «dincolo de», comentează Jung. Toate cele nestatornice culminează în ceea ce etern

se odihneşte, şi toate disonanţele ajung la unitate în Sine şi la «armonia înţelepciunii» (194, P187).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

395

(114, p.79). Stilul epifaniilor din Vechiul Testament (de care nu întâmplător se detaşase Marcion şi o parte din gnostici) este, într-adevăr, specific unui popor capricios, impulsiv, iubitor de libertate, gata să înfrunte teroarea istoriei pentru promisiunea salvării (133, p.124 sq.), iar antropomorfismul lui lahve este construit pe linia aceloraşi însuşiri: el se înfurie, se căieşte, se supără, blestemă, caută sofisme pentru ocolirea făgăduinţelor, se teme de uriaşii din Geneză, trişează etc. Pe corabia unde se ascunsese Iona pentru a fugi din faţa misiunii de profet (naivitate? inconştienţă? modestie? teamă? îndoială?), marinarii înfricoşaţi de furtună „au strigat fiecare către dumnezeul său" (Iona 1, 5). Nu, niciunul dintre dumnezei nu avea nimic de împărţit cu ei decât Acesta, lahve, Dumnezeul Cel Viu, care nu putea ierta insolenţa lui Iona (căci era Cel Răzbunător) dar nici nu putea să-l piardă (căci era şi Cel îndelung Răbdător, Cel Milos, Cel Iubitor). În zadar ameninţa mereu: „Întru mânia Mea îi voi pedepsi şi voi aduna popoare împotriva lor…" sau chiar: „pierde-voi de pe faţa pământului pe omul pe care l-am făcut (…) căci îmi pare rău că l-am făcut" (Gen. 6, 7): din nobleţe şi din nemărginită Vilă îşi amână mereu pedepsele.

În urma neîmplinirii profeţiei („40 de zile mai sunt şi Ninive fi distrusă") Iona continuă să se răfuiască cu un Dumnezeu „îndelung răbdător şi mult milosârd" care nu-şi ţine făgăduiala de a pierde mândra cetate a Ninivei – „cu mai mult te 120.000 de oameni şi cu un mare număr de dobitoace" – numai pentru faptul că locuitorii ei, încă insuficient conştientizaţi asupra exigenţelor Dumnezeului Cel Viu, „nu ştiu să deosebească dreapta de stânga lor". Chipul lui Dumnezeu se construia (adică se personaliza) în raţiunea mulţimii pe măsură ce aceasta devenea conştientă de puterea Lui. El era Dumnezeul Cel Viu pentru că îi ajuta în războaie, îi scotea din robie, îi hrănea, îi înmulţea sau, dimpotrivă, îi certa când rătăceau calea cea dreaptă, adică

396

Vasile Avram atunci când le slăbea credinţa în El, în puterea Lui, în dreptatea Lui, în iubirea Lui. Dumnezeul Vechiului Testament este gelos: să nu ai alţi dumnezei străini înaintea Mea. Legea (Decalogul) pare a purcede din henoteism, având ca fundament de credinţă liberul arbitru (alege: ori Eu, ori ceilalţi), indiferentă la faptul că ne lovim aici de un paradox: care ceilalţi, devreme ce Dumnezeu e unic?

Legământul este la început pur pragmatic, un fel de contract cu paragrafe precise, de alură juridică: credinţa oarbă (avraamică) în schimbul „calităţii vieţii". Viaţa de acum şi de aici, şi abia mai pe urmă viaţa viitoare – mai precis perpetuarea, în trup, a celei de aici. Nu li se arăta direct, dar le trimitea profeţi să-i avertizeze, să-i înveţe, să-i cicălească. Făcea cu ei şcoală, într-o răbdare fără sfârşit. Nu voia să-i piardă (căci ce-ar fi fost mai uşor decât, după un „vai ţie, neam păcătos…", să-i şteargă de pe faţa pământului, ori, acelaşi lucru, să-i părăsească pentru a se dărui unui alt neam?) Le îngăduia uneori să-L înfrunte (Iov), să trişeze (Iacov), să se îndoiască (Ecleziastul), să se desfrâneze şi să se semeţească (Solomon). Nu trebuiau obligaţi, ci convinşi să creadă în El, ca o condiţie a dorinţei de a exista în Pământul Făgăduinţei.

8. Diavoleasca ispită de dreapta

Suntem departe de epifaniile cosmice pline de culoare, de poezie şi de certitudine existenţială specifice comunităţilor agro-pastorale moştenitoare ale Vechii Civilizaţii Europene. Intervenise deja Cartea, Legea scrisă, norma colectivă constrângătoare, care genera uneori fireşti conflicte între modul, de reprezentare a divinităţii din partea a ceea ce am putea numi suma indivizilor şi sublimarea ei într-o constantă teologică adecvată unei comunităţi teocentrice educată şi condusă de un profet. Imaginea divinităţii are, cum spuneam.

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 397

O notă stilistică dependentă de condiţiile specifice în care se modelează de-a lungul timpului imaginarul colectiv al unei comunităţi245.

Spre deosebire de legalismul iudaic, în creştinismul folcloric – ca şi în alte forme de religie în general – chipul divin este şi nu este un chip antropomorf. Se pare că personalizarea lui Dumnezeu presupune un proces lung şi dificil, încă neterminat – sau poate neterminabil – dacă avem în vedere budismul şi alte religii ale Absolutului Divin în care asumarea realităţii ultime se realizează prin tăcere şi prin absenţa oricărei reprezentări (344, p.188). Ea este „drumul pe care a trecut şi trece veşnic Dumnezeu pentru a se putea zămisli şi constitui El însuşi, veşnicele faze succesive, întrucât veşnic simultane, ale vieţii divine: etapele devenirii sale lăuntrice", o eternă reiterare a „arhetipului pe care, la rândul său, îl exemplifică sufletul omenesc pentru a accede la rangul de persoană" (92, p.201). Cu cât fiinţa individuală a omului se desparte şi se îndepărtează de lichidul amniotic al imaginarului religios propriu comunităţii tradiţionale din care face parte, cu atât imaginea divinităţii devine mai abstractă ori, dimpotrivă, mai personală. Dar în mintea unora se personalizează atât de tare încât subiectul îşi închipuie că are de-a face cu un partener juridic care poate fi înfruntat „vitejeşte" într-un diferend existenţial şi, eventual, respins ca instanţă inutilă ori chiar dăunătoare practicii vieţii, ori că poate fi înjugat la căruţa unui scop pragmatic. Auzim adesea spunându

245 Jung ajunge, în urma examinării modului în care apare în vis Dumnezeu, la concluzia că imaginea divinităţii corespunde unei viziuni normate de o mentalitate arhaică (în cazul pacienţilor săi, un fel de demon al naturii asemănător lui Wotan, fapt explicabil prin apartenenţa lor la tradiţia germanică, dar poate şi prin analiza întreprinsă de psihanalistul însuşi) ceea ce demonstrează încă o dată forţa arhetipurilor achiziţionate de inconştientul colectiv într-un timp când procesul de individuaţie colectivă era încă în faşă (196, p. 19 – 20).

398

Vasile Avram se: cred în Dumnezeu pentru că m-a ajutat în cutare împrejurare (un hoţ, de pildă, poate crede în Dumnezeu pentru că I-a ajutat să fure, un milionar pentru că l-a ajutat să se îmbogăţească) sau: nu cred, pentru că o dată – sau de mai multe ori –

m-am rugat lui şi nu mi-a îndeplinit dorinţele246.

Nu întâmplător populaţia israelită se sustrăgea şi ea adesea îndemnurilor profeţilor privind valorizarea negativă sau pozitivă a evenimentelor istoriei – ca pedeapsă sau răsplată divină – recurgând iarăşi şi iarăşi la protecţia vechilor teofanii mesopotamiene care păreau mai uşor de îmbunat prin rituri şi sacrificii. Timpul istoric liniar, întins între cele două vârste de aur (paradisul începuturilor şi paradisul posteshatologic) ca timp ireversibil şi irecuperabil exercită o teroare infinit mai pronunţată decât cel ciclic, care poate fi reînnoit şi remodelat prin ceremonial în fiecare an. A trebuit să vină creştinismul pentru ca, mai ales în varianta sa procosmică, cele două viziuni total opuse asupra timpului să fie revalorizate într-o paradigmă unificatoare.

246 M. Harris dă câteva exemple de mişcări religioase americane (de tipul Gospel of Weatth) care „promit succes material şi bunăstare fizică adevăraţilor credincioşi". Predicatorul Jim Bakker se adresează astfel credincioşilor: „Delight yourself in the Lord and he îl give you the deşire of your heart" sau „Diamonds and gold aren't just for Satan – they refor Christians, too". Circa două milioane de potenţiali contribuabili înregistraţi pe computer primesc din când în când cereri de felul: „Put Jesus first in your steawardship and allow him to bless you financially" (178, p.4100. Vezi şi alte exemple la Naisbitt-Aburdene (op. cit., p. 313 sq). Iată însă şi câteva titluri de cărţi pentru cei care vor să-şi dreseze pe cont propriu capacităţile psiho-spirituale în vederea dobândirii raiului pe pământ: Scott Reed, The Miracle of Psycho-Command Power – The New Way to Riches, Love, and Happiness, Parker Publishing Co., inc.,! 972; Marshall Sylver, Passion, Profit, Power – Reprogram Your Subconscious Mind to Create the Relationships, Whelth, and Well-Being that You Deserve, Simon and Schuster, 1995; Dennis Gestern, M.D., Are You Getting Enlightened or Losing Your Mind?

— A Spiritual Program for Mental FUness, Harmony Books, New York, 1997.

r

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

399

Nici creştinismul n-a fost la început decât o sectă (în sensul etimologic al termenului) care se încredinţase orbeşte făgăduinţelor unui OM ce se anunţa, pentru cei ce ştiau să vadă, a fi coborâtor din Dumnezeu (deci El însuşi Dumnezeu, după principiul pars pro foto) ca Fiu şi Cuvânt întrupat. Unii au crezut de la început, alţii nici până astăzi. Dar celor care au crezut, spune Evanghelia, „Le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu" (Ioan 1, 12) adică să se unească cu divinitatea încă din viaţa aceasta. De aceea există sfinţi, asceţi şi martiri, oameni gata să-şi sacrifice cu bucurie trupul în schimbul „fericirii fără margini" de a trăi spiritual în Dumnezeu, să suporte cu zâmbetul pe buze dureri şi suferinţe inimaginabile pentru un om obişnuit, să fie capabili de atâta iubire încât sângele lor să clocotească la propriu247 şi moartea să le apară ca supremul bine – binele comuniunii veşnice cu Iisus. E destul să răsfoim câteva Vieţi ale Sfinţilor pentru ca puterea noastră de înţelegere să pălească în faţa faptelor martirice pe care numai o credinţă supraomenească le-ar putea inspira. Îndeosebi în spaţiul catolic, ele sunt o realitate continuă până aproape de zilele noastre248, iar dacă în privinţa unora dintre ele facultatea raţiunii pare complet abolită şi excesele stârnesc mai degrabă stupefacţie decât veneraţie, cine ar avea curajul să le judece dintr-o perspectivă umană obişnuită atâta vreme cât înţelesurile lor depăşesc înţelegerea?

Poate că, aşa cum remarcă autorii Meditaţiei despre medicina Bibliei (82), în spaţiul ortodox miracolele misticii au fost mai rar inventariate şi descrise, dar nu putem trece cu vederea faptul că, în ceea ce priveşte stilul de manifestare, monahismul românesc se diferenţiază substanţial atât faţă

247 Vezi fenomenele de hipertermie descrise de M. Aimé (239, p.107 sq.)

248 Numai în domeniul stigmatizărilor sunt atestate peste 300 de cazuri (239, p.132 sq.)

400

Vasile Avram de cel practicat în Occident, cât şi de cel excesiv mortificator, specific Orientului primelor secole creştine. Un ascet crescut în spiritul comuniunii cu natura, al relaţiei blânde şi familiare cu divinitatea, al „perspectivei sofianice" prin care lumina Cuvântului coboară cu iubire senină între oameni, greu va consimţi să-şi flageleze cu sălbăticie trupul – trupul creat de Dumnezeu după chipul şi asemănarea Sa – să-şi lege lanţuri de grumaz, să-şi suprime complet simţurile – simţurile ferestre ale sufletului – să pască iarbă ca animalele, să se tăvălească gol prin urzici etc. – practici ce pot fi suspectate de către un om normal de isterie sau masochism. Călugării mănăstirilor româneşti practicau o altă formă de asceză mistică, isihasmul, prin care se situau într-o relaţie de comuniune nu numai cu divinitatea, ci şi cu firea. Li s-ar putea reproşa, desigur, aşa cum s-a procedat mereu în polemicile interconfesionale, o mai slabă fermitate a credinţei, o mai superficială abordare a exigenţelor imitaţiei lui Hristos, dar poate că imitatio Christi nu înseamnă numai, sau nu în primul rând, asumarea mimetică a căii de chin a crucii, ci şi o mai bună raportare faţă de ceilalţi (iubirea de aproapele), o mai judicioasă folosinţă a liberului arbitru (ceea ce Sfinţii Părinţi numeau „darul deosebirii" şi „dreapta socoteală", adică discernământul – 282, p.101 q.) un mai omenesc echilibru între materie şi spirit, fiinţă şi fire, existenţă şi trăire. Trebuie evitat şi orgoliul excesului de sfinţenie, ceea ce Steinhardt numeşte „diavoleasca ispită de dreapta a desăvârşirii absolute" (319, p.207).

Pare că există uneori, în asceza spaţiului catolic, un fel de egoism al asumării soteriologiei, o dorinţă de mântuire nu numai în afara ei şi în pofida celorlalţi, o prea des etalată aroganţă a suferinţei („vedeţi de ce sunt în stare eu?"), un automartiraj excesiv, aproape marcionist, menit să forţeze canonizarea, sau dimpotrivă, o anume aroganţă a virtuţii, mândria de a face parte dintr-un anumit ordin, de a fi altfel

decât ceilalţi. Nu putem, firește, generaliza. E suficient să

invocăm pentru proba contrarie smerenia senină a fransciscanismului sau meditaţiile pătrunse de lumină spirituală ale lui Ioan de la Cruz, care chiar atrăgea atenţia asupra pericolului „îngâmfării ascunse", „amorului propriu" sau „egoismului" de care se lasă uneori cuprinşi misticii începători249.

În orice caz, s-ar putea ca în raţiunea cea nepătrunsă a lui Dumnezeu să existe o altă listă, sau măcar o altă ierarhie a sfinţilor decât în calendarul canonizărilor pământeşti. Una e să suferi tortura şi moartea pentru că nu ţi-ai trădat credinţa, după exemplul martirilor din perioada creştinismului persecutat, şi alta să ţi le provoci singur. O izolare dogmatică îngustă, susţinerea ostentativă a unei formule exclusiviste de credinţă („numai eu am dreptate, numai eu mă voi mântui"), nu credem, iarăşi, că sunt criterii de sanctificare. Care dintre cei doi stâipnici celebri în istoria monahismului pentru faptul că se insultau reciproc în numele unei formule de credinţă (unul era ortodox, celălalt monofizit) este acum mai aproape de Dumnezeu? Cei ortodox, vor decreta autorităţile ecleziastice, dar mai degrabă că niciunul, dacă avem în vedere exigenţele unei morale creştine autentice. După cum nu putem băga mâna în foc că pe eroii confruntărilor donatiste, ai Nopţii Sf. Bartolomeu sau ai cruciadei împotriva albigenzilor, pe ucigaşii în numele unei formule confesionale oricât de drepte, o nouă călătorie extatică dantescă i-ar putea găsi în Paradis. E greu de crezut pentru un om care a asimilat pilda samariteanului că Dumnezeu a creat omenirea pentru a mântui doar o infimă parte a ei (care parte?) şi a-i condamna pe toţi ceilalţi la extincţie definitivă sau la focul Gheenei. „Poate oare Dumnezeu, care l-a iubit atât de mult pe om – se întreabă într-o frumoasă mărturisire de credinţă Papa Ioan

249 Vezi Noaptea întunecată, traducere de Ricarda Maria Terschak, tipar SC Masib, Sibiu 1995, p. 49 sq.

Paul al II-lea – să îngăduie ca acesta să-l respingă în asemenea măsură încât să trebuiască să fie osândit la chinuri perene?" (183,

p.224).

Firește că această întrebare retorică, vehiculată mereu de la Origen încoace, nu putea primi din partea capului Bisericii Catolice decât un răspuns dogmatic trimițând la Matei 25, 46, unde se spune clar că unii vor fi mântuiți iar alții damnați. Dar după care criterii? Iisus nu condiționează moștenirea împărăției Cerurilor de mortificări, de stigmate ori de prozelitism dogmatic, ci de veghe înțeleaptă, de sporirea talanților și de iubire față de „acești foarte neînsemnați frați ai mei". Și cine să fie oare acești „foarte neînsemnați frați ai mei"? Nu cumva și cei flămânzi, însetați, goi, bolnavi ori întemnițați de pe urma intoleranței arogante a celor ce se credeau singuri stăpâni asupra adevărului credinței? 25°

A impune o anume formulă dogmatică, fie și din cea mai intimă convingere a adevărului ei în raport cu altele, înseamnă a ignora adevărul că Duhul, asemeni vântului, „nu știi de unde vine, nici încotro merge" (Ioan 3, 8). Tocmai faptul că nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu „față către față", că există un mister divin imposibil de pătruns cu mintea omenească, ne îndeamnă să credem că nici filosofia, nici teologia, nici hagiologia nu pot fi decât un ghid relativ pentru setea de transcendență a omului și că, în ultimă instanță, relația om divinitate este ea însăși un mister.

250 De altfel, același Papa Ioan Paul al lâlea, în virtutea deschiderii realizate de Conciliul Vatican II și de constituția Bisericii Catolice (Lumen gen-tium) dar în contradicție cu poziția seculară a aceleiași Biserici, vorbește de demnitatea umană a credinței și de importanța libertății religioase pentru realizarea omului în conformitate cu „binele naturii sale raționale" (183, p.232), prețuindu-i acum nu pe cei ce au înfăptuit „convertirea cu spada" la catolicism (de pildă a indienilor din America ori a popoarelor baltice), ci pe cei ce i s-au opus, ca de pildă Școala Catolică spaniolă din Salamanca și Academia din Cracovia (183, p.232).

Creștinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

403

Dacă ar fi să apreciem sfințenia după numărul și frecvența

miracolelor (principalul criteriu al canonizării), să nu uităm că fenomene supranormale uneori mai impresionante se produc în mediul călugărilor yoghini, străini nu numai de modelul minunilor înfăptuite de Iisus Hristos ori de prezenţa dogmatică a harului divin, ci şi de orice criterii de validare a meritelor mistice stabilite de către Biserică. Contrariaţi de constatarea realităţii unor miracole „incredibile" săvârşite în extazul vedantic – samādhi – între care meditaţia în poziţie suspendată cu capul în jos, ori pe un pat de cuie, ori practicarea devoţiunii „celor cinci focuri" (panchigni) ori îngroparea de viu pe termene de mai multe săptămâni, unii misionari creştini au încercat să le explice fie pe baze naturaliste (crearea unei iluzii de contopire cu divinitatea, în virtutea „imanentismului transcendent" al hinduismului), fie prin acţiunea diavolului, uitând că aceleaşi argumente au fost de nenumărate ori invocate şi pentru condamnarea misticilor extatici creştini251

9. Raţiune plasticizată

Am putea astfel reconsidera şi creştinismul folcloric dintr-o perspectivă teologică eliberată şi de exigenţele mistice ale

abandonului existenţial în braţele Absolutului şi de principiile cavalereşti reclamând combaterea cu spada a duşmanilor

credinţei. Există spre Dumnezeu şi o cale a bucuriei simple de a exista în făptura lui cosmică revelabilă prin darurile care se distribuie fără să se împartă, prin icoana vie a naturii, prin misterul asumat ca valoare ontologică. Poate că rugăciunea naivă şi sinceră a copilului dintr-un sat făgărăşan, evidenţiată de părintele Stăniloaie: „Doamne, ţine pe taica şi pe maica. Doamne, ţine vitele. Doamne ajută-mi să nu mă fac

251

Vezi dezbaterea problemei la A. Michel (239, p. 18 – 20).

Vasile Avram de râs în sat" (316, p. 31), este la fel de bine primită de Tatăl Ceresc ca una ticluită de profunzimea gândului teologico. filosofic. Între gândirea şi atitudinea mistică, pe de o parte, şi cea tradiţional-simbolică, pe de alta, există similitudini care merg, în

esenţă, până la identificare (vezi 7, p. 93 sq.).

Luând în considerare atributele mitului stabilite de J. Vidal (orice mit este specular, exemplar, festiv, tragic, androgin, eroic şi divin), T. Baconsky observă că experienţa monastică, departe de a li se opune contradictoriu, reuneşte toate aceste conotaţii într-un ansamblu organic (12, p. 179). Am putea evidenţia în mod special drept factor de legătură elementul simbolic, respectiv trăirea sacrului prin intermediul chipului iconic al divinităţii, specific atât creştinismului cosmic cât şi ortodoxiei româneşti în general. Aflăm din cărticelele părintelui Ghelasie că există în spaţiul carpatic şi o mişcare isihastă care pleacă nu de la rugăciunea mentală coborâtă în inimă (stadiu greu de atins, totuşi, pentru un neofit dornic saşi consacre existenţa în Dumnezeu), ci de la contemplarea icoanei. În Sihăstria Râmeţiului, ni se spune, s-a constituit încă din secolele XII-XIII o Şcoală de viaţă monahală sub îndrumarea pustnicului Neofit (al cărui ucenic a fost, se pare, şi marele stareţ Ghelasie pomenit în inscripţia de pe frontispiciul vechii biserici) care insista asupra asimilării fiinţiale a chipului iconic al divinităţii252 şi, în succesiune mistică, a transferului formei în conţinut. Priveşti icoana şi, în acelaşi timp, te laşi privit de ea, interiorul se exteriorizează şi devine parte a Supraconştiinţei Iconicului Hristic, iar tu te personalizezi hristoform şi trăieşti bucuria contopirii în divin253

252 „Până nu vezi lumea toată o icoană, să nu îndrăzneşti să intri în Biserica de taină a isihiei" îi spune avva ucenicului său (Practica îşi nasmului, partea I, Colecţia Isihasm, 1996, p.19).

253 „Aruncă-te la picioarele lui Iisus şi în acest gest iconic stai cât poţi de mult. El, Iisus, nu te va respinge, şi va face un Act faţă de tine. Lasă-te sub acţiunea acestui Act Hristic. Nu-ţi imagina cum lucrează acest Act, ci tu r

Tradiţia isihastă românească, deosebit de bogată (pornind de la acest pustnic Neofit, dar poate că şi mai de departe, trecând apoi prin Şcoala lui Paisie Velicicovschi de la Neamţ (vezi 235), prin cea a lui

Calinic de la Cernica şi, mai târziu, prin fenomenul „Rugului Aprins" 254, are drept scop tocmai asumarea lăuntrică a divinului. Monahii care atingeau stadiul de trăire isihastă deveneau şi ei indiferenţi la zbaterile orgolioase şi egoiste ale lumii, ţineau posturi imposibil de îndeplinit pentru un individ obişnuit, vorbeau mereu, prin rugăciunea inimii, cu un Dumnezeu atât de viu, de luminos şi de real încât anula, prin deplinătatea Fiinţei Sale, spaţiul, timpul şi cauzalitatea. Se ascundeau, conform tradiţiei răsăritene, în „locuri cetluite" (305, p.98), în munţi, în peşteri care prin prezenţa lor căpătau rang de biserici (cum e biserica rupestră de la Corbii de Piatră, datând din secolul XIII), în chilii săpate în stâncă, în bordeie de lemn sau de lut, unde trăiau o existenţă plină de iluminări interioare (numai sâmbăta coborau spre mănăstirile-matcă spre a se împărtăşi şi a-şi lua tainul: pâine/pesmeţi, legume, fructe, sare).

Dar detaşarea de zgomotele lumii nu presupunea şi detaşarea de lume („structura mănăstirilor ortodoxe este contemplativă, nu claustrală în sens occidental" – 282, p.142). Niciunul dintre călugării crescuţi într-un spirit isihast autentic n-ar fi pregetat „a-i ajuta pe cei nevoitori cu sfatul, cu doar acceptă-l şi deschide-te total" (Idem, Mic dicţionar de Isihasm, Colecţia Isihasm, 1996, p. 35). Între Dumnezeu şi Chipul Său Iconic se stabileşte o sinonimie şi o simultaneitate simbolică. „Neofit nu face metafizica mistică a minţii, de a conceptualiza pe Dumnezeu printr-un Nume, ci face metafizica unui Chip Personal a cărui percepere este Chipul Iconic. Iconic-Persoană-Dumnezeu sunt pentru Neofit deodată şi fără despărţire. Numele de Dumnezeu este Identitatea, Persoana este Distincţia Numelui şi Iconicul este Arătarea de Taină a Numelui şi Persoanei" (ibidem, p.19) 154 Vezi 303 şi, pentru detalii organizatorice, Antonie Plămădeală, Rugul Aprins – moment de spiritualitate românească, în Saeculum, nr. 3 – 4 1995, P109 sq.

Vasile Avram spovedania, cu mustrarea, cu îndemnul" (314, p.13), chiar şi atunci când unii dintre ei se presupunea că atinseseră

starea de har producătoare a iluminării. Aflăm din scrierea Părintelui Stăniloaie despre istoria isihasmului în România că ieromonahul Irodion, stareţul mănăstirii Lainici, slujea Sf. Liturghie cu şiroaie de lacrimi pe obraji, „veneau la el zeci de mii de oameni de pe ambele laturi ale Carpaţilor, căci cunoştea gândurile oamenilor şi săvârşea vindecări minunate”; că Vichentie Mălău de la Secu dormea doar trei ore pe noapte, pe o laviţă fără aşternut, şi gusta „ca dintr-o împărtăşanie” din roadele pământului; că Athanasie Părălucă de la Neamţ mânca doar o dată pe zi – pâine, legume, fructe – dormea circa trei ore într-un scaun şi umbla desculţ atât vara cât şi iarna (314, p.14 sq.). Toţi practicau înfrânarea, ascultarea, smerenia, trăind într-o „evlavie încremenită şi încântată de sine” (305, p.130), în rugăciune şi în psalmi, muncind spre lauda firii şi mulţumindu-se cu o hrană frugală, consumată din talere şi cu linguri de lemn. În stadii mistice mai avansate, rugăciunea lor cobora din minte în inimă şi se rostea singură, uneori fără întrerupere, după comandamentul Scripturii („rugaţi-vă tot timpul”). În inimă cuvântul întâlnea infinitul divin, cu care se contopea în acelaşi flux energetic. Totul în ei era sfinţenie, transcendenţă, comunicare înaltă, harismă.

Şi totuşi nu trăiau într-un dispreţ al lumii, ci într-o simbioză sacrală cu creaturile ei255, într-o eternă jubilaţie în faţa miracolelor cosmice, într-o permanentă stare liturgică de genul celei recomandate de Sfinţii Părinţi. Nu poţi evita egoismul unei prezumtive răsplăţi individuale în lumea aceasta sau în cea de apoi decât orânduind efortul tău ascetic în contextul unei aspiraţii spre mântuire a întregului cosmos. Lumea e, în

255 „Unuia dintre ei i se aşezau păsările pe umăr şi-l însoţeau oriunde se ducea, până ce intra în biserică” (314, p.23)

concepţie ortodoxă, desfăşurare în spaţiu şi timp a Cuvântului256, „raţiune plasticizată” (Stăniloaie); calităţile lucrurilor şi fiinţelor sunt, conform învăţăturii lui Grigore de Nisa şi a altor Părinţi, „logoi” în care se manifestă energia divină increată, harul lui Dumnezeu care le atrage spre mântuire. Nu numai omul posedă

inteligenţă divină, ci şi celelalte regnuri ale naturii; organul cunoaşterii metafizice nu e raţiunea, calitate de ordin individual, ca în cunoaşterea discursivă, ci intelectul (spiritul), care e de ordin universal şi deci are acces la nivelele transcendente ale universului (303, p.81).

Limbajul credinţei nu are, prin urmare, nimic comun cu înţelegerea individualistă; prin el se intră în relaţie directă cu silabele logosului, lucrurile văzute dincolo de calitatea lor profană, de obiecte, iar prin contemplaţie – formă a gândirii intelectuale – se descifrează limbajul imaginilor arhetipale impregnate în lume în momentul Creaţiei. O icoană (să luăm seamă la etimologia cuvântului) are o triplă sacralitate, conferită de Logosul Divin prezent în materia din care e confecţionată, de spiritul (şi sufletul) inoculat în ea de către omul care o confecţionează şi de captarea prin rugăciune în ansamblul său plastic a imaginii (chipului) lui Dumnezeu, înainte de a se apuca de lucru, zugravul îşi purifica trupul şi sufletul, ţinea post, se ruga pentru primirea harului, se spovedea şi se împărtăşea. În loc de apă, pentru amestecul culorilor folosea aghiazmă. Atitudinea, gesturile, poziţia, gândul, spiritul se cuplau cu energiile divine, astfel încât o icoană (ca şi o biserică) nu trebuia neapărat „sfinţită" printr-o slujbă specială de către preot257. Dacă artistul neolitic re

256 Cuvântul lui Dumnezeu „devine de îndată natură" (356, p.55).

257 Sfinţirea e necesară însă acum, când materia nu mai e resimţită ca sacră şi când meşterul nu mai urmează, în succesiunea operaţiilor pe care le face, fluxul respiraţiei divine creatoare, când arta religioasă a decăzut din starea de har spre un naturalism lipsit de spiritualitate, spre forme şi

Vasile Avram ducea formele sculpturale ale Marii Zeiţe la esenţa însuşirilor sale (ceea ce făcea, de fapt, şi Brâncuşi în Rugăciune, Cuminţenia Pământului, Domnişoara Pogany sau Pasărea Măiastră), ori dacă pictorul bizantin imprima chipurilor de sfinţi un hieratism încremenit şi solemn nu este pentru că, din stângăcie sau nepricepere, nu reuşeau să copieze natura (cum se mai crede şi astăzi în cercurile

unor critici de artă – cum au crezut şi vameşii americani despre Pasărea lui Brâncuşi), ci fiindcă urmau un îndemn lăuntric prin care li se înfăţişa, în forme esenţializate, sacrul.

În mod similar, un mit, un ritual, o colindă, o rugăciune nu trebuiau validate de către oficialitatea ecleziastică, ele erau sacre prin însăşi intenţia şi menirea lor. Abia în momentul în care arta, invadată de tot ce e contrar sfinţeniei, se corupe de la rădăcină, legitimarea ei, adică încadrarea în norma tradiţională, devine „de o importanţă spirituală cu totul specială" (303, p.89). Conflictul între aşa-zisele colinde laice şi colindele religioase a intervenit în momentul când un preot oarecare n-a putut identifica (din vina lui, firește) stratul sau substratul de sacralitate conţinut în cuvinte, în melodie şi în ambianţa în care vechile colinde erau performate. Pe bună dreptate „cergăii" prelatului Mathesius, cel care tuna şi fulgera împotriva „Teifelsgesenger, Gotteslesterliche Kolinden", au opus o rezistenţă îndârjită, ameninţând chiar că se vor plânge craiului dacă nu vor fi lăsaţi să-şi urmeze obiceiul moştenit din străbuni (58, p.61). Colindele cergăilor, ca şi ale tuturor comunităţilor tradiţionale, ca şi toate creaţiile acestor comunităţi, erau penetrate încă de spiritul divin, aşa cum îl simţeau şi îl înţelegeau ei, dincolo de orice formulă dogmatică.

cadre care nu mai vizează decât emoţiile facile şi gusturile îndoielnice ale unui public tot mai înclinat spre kitsch.

I n

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 409

Yannaras insistă mereu, în scrierile lui, pe necesitatea întoarcerii nu la simpla credinţă în Dumnezeu, ci la Biserică, singura modalitate de reintegrare a omului într-o paradigmă religioasă. „În afara modului de existenţă eclezială, nu există, spune el, adevăr şi revelaţie, ci numai anumite cunoştinţe religioase" (356, p.136). Biserica deţine cheia limbajului arhetipal care înlesneşte accesul spre certitudine, a unei „teognosii apofatic-erotice" (357, p.134) care permite nu numai „sfânta cunoaştere a inteligenţelor supramundane", cum se exprima Dionisie Areopagitul, ci şi trăirea, prin erosul divino-uman, a celor cunoscute.

Cu condiţia însă ca Biserica să-şi păstreze nu numai vechiul spirit de comuniune, ci şi atmosfera cultică înaltă şi solemnă în care se petrece taina euharistiei, adică ritul în integralitatea lui moştenită din tradiţie. Nu o sublimare sau o raţionalizare a simbolului religios având drept consecinţă sărăcirea şi pietizarea cultului – cum s-a întâmplat după reformă în liturghia catolică – ci o reordonare a lui prin intermediul trăirii iconice a divinităţii. Căci „în acest eveniment al universalităţii mântuirii lumii, nu numai oamenii care constituie această realitate universală sunt prezenţi, ci întreaga creaţie, care este oferită lui Dumnezeu pentru a se transforma în împărăţia lui Dumnezeu" (355, p.107). Cu alte cuvinte, nu numai pâinea şi vinul, ci şi uleiul din candele, lumânările, aurul potirului, tămâia, muzica psaltică (păstrată însă în nota ei autentică, nu înfrumuseţată după gustul urechilor subţiri) şi mai ales complexul iconografic şi iconologic care „fac direct perceptibilă teologia frumuseţii prin tehnici de accedere la prototipul persoanei zugrăvite în icoană sau slăvite în imn" (357, p.135), toate participă, într-o spiritualizare deplină, la marea şi necurmata liturghie cosmică a creştinismului.

VII. SPAŢIUL ŞI TIMPUL

O reţea de relaţii

De la bun început trebuie remarcat că, în mod aparent paradoxal, reprezentările tradiţiei româneşti despre spaţiu şi timp sunt mult mai aproape de elaborările ştiinţei moderne decât de accepţia clasică a acestor concepte. E suficient să spunem că, în viziune populară, nici spaţiul şi nici timpul nu există ca structuri omogene infinite ori ca forme goale de expresie a întinderii şi duratei, ci doar ca relaţii condiţionate nemijlocit de obiectele sau procesele care se află ori se derulează în ele. Cu alte cuvinte, spaţiul e „un aspect al existenţei lumii, dar nu un cadru sau o condiţie a sa primordială" (35, p.98), iar timpul „e de neînţeles în afara întâmplărilor petrecute în el (160, p.6). Ceea ce corespunde întru totul teoriilor ştiinţei moderne privind alcătuirea holografică a universului, relaţia dintre observator şi mediul

observat, rolul informaţiei în structurarea proceselor cuantice, influenţa energiilor biologice asupra sistemelor spaţio-temporale, necesitatea înţelegerii globale – ca în gândirea mitică – a naturii lumii, îndeosebi a relaţiei dintre a fi şi a deveni, ca şi a complementarităţii dintre stările de echilibru şi marile mişcări cosmice supuse fluctuaţiei, instabilităţii, neliniarităţii, existenţa unei ordini implicite a lumii la nivel subcuantic – într-un cuvânt complexitatea ireductibilă a spaţiului şi timpului, cu totul opusă ideilor de repetiţie, stabilitate şi universalitate a proceselor din fizica clasică.

Se pare că nimic nu e mai important astăzi în fizică, în filosofie, în sociologie sau etnologie decât înţelegerea noţiunilor de spaţiu şi timp. De la pozitivismul extras oarecum cu forcepsul din geometria euclidiană şi din experienţele lui

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută? 411

Galilei şi Newton (căci de fapt şi Euclid, şi Galilei, şi Newton clădeau timpului şi spaţiului valori deopotrivă fizice şi mitico-magice) 258 şi de la raţionalismul kantian, unde cele două noţiuni sunt definite ca forme a priori ale sensibilităţii, s-a ajuns la relativismul einsteinian după care spaţiul şi timpul depind de poziţia şi rolul observatorului, apoi la pulverizarea efectivă a conceptelor în noile viziuni despremacro- şi micro cosmos (hora particulelor cuantice vibrând într-un spaţiu indeterminat şi a galaxiilor plutind după legi încă inexplicabile ştiinţific într-un vid cu valoare fizică) şi la teoria structurilor disipative, devenită esenţială pentru înţelegerea corespondenţelor dintre ordinea moleculară şi fluctuaţiile gigantice ale universului. Altfel spus, „o ordine la distanţă prin intermediul căreia sistemul acţionează ca un tot” (287, p.102), exact ca în gândirea mito-religioasă tradiţională, care pune sub semnul analogiei şi al relaţiei simbolice explicaţia structurilor spaţio-temporale corespondente „lumii de aici” şi „lumii de dincolo” integrate unei Totalităţi unice.

Există în gândirea românească o suplețe a ideii de spaţiu care merge de la înţelesul său strict arhaic, ca spaţiu neomogen structurat în jurul unui axis, până la sensul de spaţiu matematic abstract, cu

reverberaţii temporale de succesiune. E suficient, pentru a ne da seama de acest lucru, să medităm puţin, aşa cum face Noica (249, p.6) asupra alternanţei prepoziţiilor m şi întru – aceasta din urmă unică, se pare, între uneltele de expresie ale limbajelor contemporane, sugerând noţiunea extrem de modernă a câmpului şi, prin aceasta, deschizătoare de interpretări filosofice profund sugestive („un termen care i-a lipsit lui Hegel", spune în

258 Newton înţelegea spaţiul ca senzorium De/, iar atracţia universală ca o rezultantă a acţiunii magice a spiritului (spiritul, foarte subtil, pătrunde toate corpurile solide, fiind ascuns în substanţa lor; prin forţa şi acţiunea acestuia, particulele corpurilor se atrag mutual şi, la distanţe mici, se unesc până la a deveni contigue – vezi 49, p. 50 sq.)

412 Vasile Avram deplină cunoştinţă de cauză Noica). Spaţiul, ca şi timpul, de altfel, este strict polarizat între sacru şi profan şi, concomitent, relativizat în funcţie de vectorii care străbat întinderea cu valenţe magice (sau, în limbaj ştiinţific modern, cibernetice), de raportul individual-general din structurile circumstanţiale, de golurile şi plinurile alternând ritmic (spaţiul ondulat al lui Blaga în plan geografic şi spaţiul apocaliptic, în formă de U, constituit din culmi şi abisuri (rai şi iad) în plan religios (146, p.25), ca şi de dialectica real-imaginar din morfologia riturilor – în special a riturilor de întemeiere, riturile „devenirii întru fiinţă", cum ar spune acelaşi Noica. E suficient, de asemenea, ca, pentru ideea de „câmp temporal", adică pentru timpul care cuprinde totodată veşnicia şi efemerul, infinitul şi clipa, transistoricul şi istoria, eleatismul şi heraclitismul, să stăruim, cum face Mircea Vulcănescu, asupra sensurilor triadei adverbiale totdeauna – mereu – pururea259 case topesc în continuitatea curgerii clipele („atomii de timp") şi aduc în prezenţă, ca într-un celebru vers eminescian („erau din rândul celor ce n-au fost niciodată"), existenţe potenţiale260.

Fiind câmp, spaţiul deţine în sine şi ideea de stabilitate, de aşezare (locul), şi pe cea de orientare (direcţia). În spaţiu se locuieşte, dar nu oricum, ci în consonanţă cu modele arhetipale transmise prin tradiţie. În spaţiu se organizează mi

259 Acest din urmă termen are, conform opiniilor lui I.I. Rusu (300, p.374), vechi ascendenţe în protostratul indo-european.

260 „Ne amintim – mărturiseşte M. Vulcănescu – tresărirea pe care am avut-o acum 15 ani când, încercând să traducem întâia oară un text din Peguy, am constatat cum, pentru noţiuni pe care el se căznea să le făurească pe franţuzeşte prin alăturarea de concepte de felul lui continuellement tou-jours sau eternellement toujours, pentru care ar fi trebuit să traducem „totdeauna mereu" sau „veşnic într-una", noi găsim în limba noastră, gata făcute, pe aceste „pururea" şi „de-a pururi", discriminări pe care limba alor noştri le făcuse cu veacuri mai înainte (350, p. 111)

r

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

413

tul, dar nu oricum, ci în funcţie de pulsaţiile duhului care se revelează acolo. Spaţiul e şi limită şi ilimitare, şi închidere şi deschidere, şi ordine şi entropie. Dubletele sus-jos, dreapta-stânga, înainte-înapoi, mare-mic sunt nu numai indicatoare de orientare, ci şi structuri ontologice deschizătoare de sens.

În viziunea societăţii tradiţionale (a creştinismului cosmic) spaţiul nu e nicio mărime abstractă, nicio succesiune de distanţe fizice între care se aşază materia (res extensa a lui Descartes) şi nicio simplă categorie logică ordonatoare de vectori. El e în acelaşi timp real, concret, echivalent cu lucrurile aflătoare în el (în acest caz fiind definit ca loc) şi un sistem de coordonate simbolice prin care se accede în transcendent. Principala lui calitate este ordinea, rânduiala, rostul – categorii care depăşesc însă înţelesul lor pragmatic. Lucrurile care constituie locul, deşi individualizate ca obiecte, sunt legate între ele de o forţă magică (corespondentă informaţiei ontice din ştiinţă) prin care se integrează în Totalitatea Lumii. Această forţă însă nu mai poate fi redusă nici la mana animaţistă, nici la acţiunea animistă a spiritelor din obiecte şi nici la „energia participativă" din mitologiile totemice; ea este o energie de esenţă divină care, penetrând obiectele lumii, îşi însoţeşte coordonatele cu cele ale energiei telurice şi ale energiei

spirituale a omului.

De altfel, distanţa dintre ideea de spaţiu a omului primitiv şi cea a societăţii tradiţionale este tot atât de mare ca distanţa dintre aceasta şi reprezentările spaţiului omogen, abstract, al fizicii şi matematicii clasice. Cu toate că are o percepţie extrem de acută a celor mai fine detalii ale mediului ambiant marcat vizual, tactil, acustic sau olfactiv, cu toate că e familiarizat cu râul, cu dealurile, cu arborii, cu obiectele din jur, primitivul este în fapt incapabil de a concepe un sistem

414

Vasile Avram sau măcar o imagine coerentă a spaţiului261. E adevărat că şi el îşi organizează simbolic teritoriul de locuire într-un sistem de coordonate adecvat nevoilor sale de cunoaştere, dar o veritabilă reprezentare a spaţiului ca hierofanie apare doar odată cu cristalizarea unei viziuni astrobiologice rezultate din înălţarea conştientă a ochilor şi gândului către cer. Acolo, sus, se află principiul originar al lumii, spaţiul sacru care modelează materia amorfă (haosul) şi care „sfinţeşte locul" 262 coborând în efluvii spiralice spre pământ.

Ceea ce ordonează spaţiul comunităţii tradiţionale (ca res extensaşx ca res cogitans totodată) este, prin urmare, relaţia triadică dintre observator, lucrul observat şi o energie exterioară modelatoare care însufleţeşte întreaga natură. Cosmosul e viu263, el se află într-o continuă translaţie şi rotaţie după legi exterioare raţiunii umane, dar nu întru totul inexplicabile şi ininteligibile dacă sunt cercetate în simbolistica lor reală. În orice caz, ca în fizica modernă, observatorul nu poate fi exclus din câmpul de observaţie, cum încercase ştiinţa clasică. În limbajul şi gândirea populară nici nu există, propriu-zis, conceptul de spaţiu înţeles ca formă goală în care se aşază obiectele264, şi poate că tocmai acest lucru a prevenit cantonarea sa într-o arie semantică îngustă, pozitivistă, limitată la înţelesul de întindere omogenă şi izotropă.

Am arătat într-o altă lucrare modul în care gândirea şi practica mitico-magică specifice societăţilor tradiţionale se interferează cu noile teorii privind „plenitudinea lumii" (D.

261 „Spaţiul primitiv, spune Cassirer, este un spaţiu al acţiunii, iar acţiunea este centrată pe nevoi şi interese practice imediate” (78, p.70).

262 Expresia „omul sfinţeşte locul” nu e decât o reelaborare a antropocentrismului secularizat. Nu omul, ci Dumnezeu (adică ritul) sfinţeşte locul.

263 „Cosmosul trăieşte şi vorbeşte”, spune M. Eliade (140, p.151).

264 Termenul lingvistic de spaţiu e, în limba română, un neologism cu reverberaţii filosofice abstracte, care n-a prins nici până astăzi cheag în vorbirea oamenilor simpli.

r

Bohm), „ortoexistenţa” (M. Drăgănescu), „informaţia ontică” (numită de D. Constantin „inteligenţa materiei”), vibraţia incontinentă a materiei în fizica cuantică, timpul şi spaţiul adiacente macro-universului rezultat din big-bang, precum şi diferenţele dintre reprezentările timpului şi spaţiului proprii, pe de o parte, societăţii tradiţionale integrate unui tot sistemic semnificant şi, pe de altă parte, omului contemporan marcat de viziunea ştiinţific-pozitivistă asupra lumii (7, p.251 sq.). Vom încerca în continuare să exemplificăm aceste relaţii prin implicaţiile pe care simbolismul mitico-magic le dezvoltă în „cronometrarea timpului”, adică în „polarizarea intrinsecă” a materiei presupusă de „săgeata timpului” (288) şi de opoziţia noncontradictorie dintre centru şi periferie.

2. Toposşiethos

Am putea structura ideile despre spaţiu şi timp, aşa cum \ se înfăţişează ele din perspectiva creştinismului cosmic, în jurul engramei simbolice a vetrei. Nu numai pentru că vatra este expresia prin excelenţă a statorniciei şi perenităţii – car-l acteristici esenţiale ale comunităţilor tradiţionale – ci şi pentru că proiecţia simbolurilor sale în contexte spaţio-temporale fundamentează o desfăşurare spiralică a ritmurilor existenţiale în jurul unui nucleu, în analogie cu însăşi structura [societăţii tradiţionale, organizată ca realitate cosmică şi

istorică în acelaşi timp. Dacă vatra este centrul sacru al casei, iar casa un sistem legat, asemeni unei constelaţii, în universul integrator al satului – şi el structurat spiralic în jurul vetrei-altar a bisericii – cosmosul însuşi vibrează în jurul acestor repere centripete orientate, după modelul crucii, pe verticale: şi orizontale energetice. Aşa încât nu e impropriu a spune că „satul este centrul universului" ori că „veşnicia s-a născut la sat".

Relaţia depăşeşte însă simpla translaţie a unor mărimi spaţiale într-un plan simbolic, ea se regăseşte în structuri care coboară până în cele mai adânci nivele ale mitului identificabile încă şi în gândirea greacă presocratică. Între argumentele pe care Heidegger le aduce în sprijinul noului mod de a concepe raportul dintre fiinţă şi existenţă – anume faptul că a ec-sista înseamnă a locui „în deschiderea luminatoare a fiinţei" (in der Lichtung des Seins), adică într-un ethos cu valenţe creatoare, se află şi recursul la o istorioară relatată de Aristotel în legătură cu Heraclit. Conform acesteia, nişte străini dornici să-l întâlnească la el acasă, l-ar fi găsit per celebrul gânditor încălzindu-se lângă vatră, fapt care i-a descumpănit (i-a uimit) şi i-a oprit în prag. Văzându-i că şovăie, Heraclit i-a îndemnat să intre, cu cuvintele: „se află zei şi aici" (einaigarkai enthautha theous).

Heidegger interpretează această scenă în maniera lui Aristotel, care adaugă la urmă şi o concluzie filosofică dedusă din cuvintele lui Heraclit: „tot aşa, în cercetarea fiecărei fiinţe trebuie să procedezi fără şovăieli, ca şi când în toate există o parte naturală şi frumoasă" (Filosofia greacă până la Platon, ed cât. I, p.332). Cu alte cuvinte – conchide Heidegger – gânditorul grec, jenat oarecum că a fost găsit într-o postură prea puţin filosofică, întoarce lucrurile în favoarea sa, sugerându-le vizitatorilor că sensurile esenţiale se revelează nu doar în marile volute ale gândirii, ci mai cu seamă în măruntele obiecte şi fenomene care ne înconjoară – dacă, firește, ştim să descoperim în ele neascunsul ţaletheia). Tradus în limbaj heideggerian, discursul vrea să spună că fiinţa nu e de găsit nicidecum în conceptul ontologic vehiculat

de vechile metafizici, dar că se proiectează în fiinţare, adică în „faptul de a fi în lume”.

Interpretarea lui Heidegger rămâne, firește, în plan filosofic, cu toate că o adâncire a perspectivei antropologice ar fi putut lumina mai bine, credem noi, nu numai semnificaţia

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

417

cuvintelor lui Heraclit, ci însăşi ecuaţia fiinţă-fiinţare ce străbate întreaga operă a filosofului german. Într-un alt loc din scrierea citată, el leagă sensul banalelor, în aparenţă, cuvinte ale lui Heraclit de o altă expresie a sa, nu mai puţin celebră, după care „caracterul (firea) este daimonul omului” (ethos anthropo daimon), cu specificarea că ethos trebuie tradus prin sensul său originar ca „sălaş, loc al locuirii”, adică „spaţiul deschis în care locuieşte omul” (Scrisoare despre umanism în Repere pe drumul gândirii 6. Pol. 1988, p.334). Într-adevăr, ethosul societăţii tradiţionale, ca „sistem deschis”, se bazează pe o sincronie şi o diacronie deloc străine viziunii despre lume ca „spaţiu al locuirii” modelat de „nuclee simbolice unitare” articulate în opoziţii binare (sacru-profan, celest-teluric, sus-jos, veşnic-trecător etc.) şi într-o continuă dialectică a realului şi imaginarului în procesul cristalizării faptului folcloric.

Dacă ethos însemna iniţial şi în gândirea greacă spaţiul locuit (cu întreaga sa simbolistică) şi numai după aceea şi-a transferat sensul în mod (modalitate) a locuirii, adică în sistemul de moravuri specifice unei colectivităţi etnice sau unei epoci, e lesne de înţeles că raportarea la elementul esenţial al sălaşului – adică vatra, cuptorul, căminul pentru foc – conferă o altă încărcătură semantică expresiei „şi aici se află zei”. Departe de a fi „un loc comun şi nearătos”, „oricum neînsemnat”, care „trădează astfel întreaga sărăcie a vieţii sale”, cum interpretează Heidegger (ib., p.335), /atra semnifică spaţiul fundamental de manifestare a zeilor, respectiv a daimonilor în preajma cărora se străduieşte necontenit să locuiască omul. Chiar dacă sintagma „şi aici” (kai enthautha) poate sugera referirea la un fenomen secundar (deşi nu putem şti dacă Aristotel însuşi ne-a transmis

expresia în forma sa autentică), Heraclit trebuie să fi făcut aluzie la să-cralitatea incintei ce adăposteşte focul – element care, conform concepţiei sale, stă la baza existenţei a toate câte sunt.

418

Vasile Avram

Cu atât mai mult putem recurge la o asemenea interpretare, cu cât ştim ce rol important deţinea Hestia, zeiţa protectoare a vetrei, în panteonul mitologiei greceşti. Ea era fiica cea mai mare a lui Cronos – prin urmare una dintre reprezentările divinităţii primordiale – şi era invocată de fiecare dată, în ritualurile de sacrificii şi în libaţii, înaintea oricăror altor zei (de aici şi expresia devenită paremiologică în limbajul cotidian: „să începem cu Hestia"). Altarul ei din Delphi era venerat ca vatră comună a neamului elenic, deci ca un factor de unitate şi stabilitate a întregii colectivităţi de acelaşi sânge. I se aduceau ofrande (vin, flori, fructe, tămâie etc) şi i se închinau rugăciuni pentru prosperitatea familiei şi a comunităţii. Replica ei romană, Vesta, era încă şi mai importantă pentru ethosul pe care-l reprezenta, devreme ce templul ei păzit de vestale echivala cu simbolul suprem al purităţii şi sfinţeniei.

De altfel, nu credem să existe o mitologie constituită pe scheletul statorniciei comunitare în care vatra să nu deţină conotaţii simbolice originare, cu atât mai mult când e vorba de populaţiile indo-europene, pentru care entitatea cosmică supremă şi primordială e Focul (Agni) invocat la începutul Rig-Vedei şi în Avesta. Focul generator a tot şi a toate, ca la Heraclit, focul purificator, focul lumină, focul în acelaşi timp malefic şi benefic (o coincidenţia oppositorum specifică simbolurilor esenţiale), focul eshatologic, focul solar şi focul atmosferic (fulgerul), focul astral, focul terestru (vulcanic sau infernal), focul artizan (al lui homo faber), focul sacrificial, focul biologic (focul lăuntric al organismelor din medicina spagirică), dar mai ales focul personificat, asimilat cu o fiinţă vie de origine divină care se poate deplasa (în pârjoluri)

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

419

poate devora tot ce-i iese în cale (în incendii) şi poate orândui destine (în rituri sacrificiale) 265

Focul este şi în iudeo-creştinism o manifestare prin excelenţă a divinităţii, iar stăpânirea lui un semn al fructificării revelaţiei divine. În Vechiul Testament, Yahve i se arată lui Moise în mijlocul unui rug aprins şi uneori se deplasează înaintea poporului ales în chip de stâlp de foc. Evangheliile recurg şi ele în repetate rânduri la simbolul focului pentru desemnarea atributelor divine, iar în Apocalipsă focul este agentul eshatologic esenţial, cel care învinge în final şi oştirea demonilor răsăriţi „în cele patru unghiuri ale pământului" („s-a pogorât foc din cer şi i-a mistuit" – 20, 9). În scrierile Sfinţilor Părinţi există, de asemenea, numeroase comparaţii între Dumnezeu şi foc266.

265 Pentru conotaţiile folclorice româneşti ale simbolisticii focului în comparaţie cu mitologiile clasice, cu credinţele altor popoare şi cu reverberaţiile lor în literatura cultă, vezi 341; pentru „focul artizan" din metalurgie şi alchimie – 131; pentru implicaţiile psihanalitice ale cultului focului – 9.

266 iată un memorabil fragment dintr-o scriere areopagitică: „Eu aed că imaginea focului reprezintă cea mai mare asemănare a duhurilor cereşti cu Dumnezeu. Căci sfinţii teologi (scriitorii inspiraţi) descriu fiinţa cea mai presus de fiinţă şi fără formă în chipul focului, pentru că acesta are în înfăţişările sale vizibile multe imagini ale proprietăţii divine (de se poate spune aşa). Focul sensibil este, aşa zicând, în toate lucrurile şi pătrunde prin toate, fără să se amestece cu ele; el este mai presus de toate. Fiind în totul lumină şi, în acelaşi timp, ascuns, el este în sine necunoscut, dacă nu i se pune înainte o materie în care să-şi arate puterea sa proprie. El nu poate fi forţat şi cunoscut; este stăpân peste toate şi atrage în sfera sa de acţiune toate lucrurile de care se apropie. Are putere de transformare, comunicându-se tuturor lucrurilor ce se apropie de dânsul; el înviorează prin căldura sa fierbinte şi dătătoare de viaţă, luminând cu razele sale neînvăluite; neînvins, neamestecat, desfăcând, neschimbat, urcându-se în sus, pătrunzând puternic, înălţându-se, nesuferind vreo scoborâre în jos, veşnic în mişcare, mişcând şi alte lucruri; cuprinzător, dar el însuşi

necuprins, neavând nevoie de altceva, mărindu-se pe sine fără să observi, arătându-şi puterea sa mare în materiile ce-l primesc; activ, puternic, prezent în chip nevăzut în toate. Dacă este neglijat, el pare că nu există;

420

Vasile Avram întâlnim în mod frecvent personificarea divino-umană a focului şi în mentalitatea societăţilor tradiţionale. „Cu focul nu te poţi juca, că e păcat – spune o tradiţie românească. Focul e aşa un om ca Dumnezeu, el nu suferă şagă" (341, p.145). Sau: „Focul e lucru dumnezeiesc… Focul e Domnu' Hristos. Întâi şi întâi Domnu' Hristos l-a făcut cu cremene şi amnar… Să nu baţi în tăciune ca să-l sfărâmi, că e păcat a bate focul. Focul e sfânt, e însuşi Dumnezeu" (83, p.65 sq.). În foc se concentrează, la sărbători solstiţiale şi echinocţiale, puterile universului. La lăsata Secului de Paşte, întreaga suflare a comunităţii participă la ritualurile numite Hodaiţe sau Alimori, când dealurile din jurul localităţilor ard în văpaia torţelor, a roţilor de foc sau a rugurilor aprinse. E o victorie a luminii împotriva întunericului – izomorfă, desigur, cu creşterea puterii soarelui la echinocţiul de primăvară, dar şi cu ideea de purificare şi reînnoire a cosmosului. Fascinaţia pe care o provoacă flăcările înălţate spre cer sau rostogolite peste dâmburi şi hârtoape sub formă de cercuri alungându-se unul pe altul nu se poate compara decât cu o prezumtivă contemplare directă a divinităţii înveşmântate în lumină.

3. Vatra ca altar

Locul destinat în mod special producerii şi întreţinerii focului e vatra. Fie o simplă incintă circulară sau rectangulară delimitată de câteva pietre aşezate în mijlocul unei colibe, fie prin fiecare însă el se aprinde deodată, potrivit cu firea sa, ca şi cum ar vrea să fie căutat şi luceşte fără încetare, nemicşorat, cu toate că se răspândeşte din belşug în toate direcţiile. Ar putea da cineva la iveală încă multe alte proprietăţi ale focului, ce corespund, în imagini simbolice, lucrării divine. Căci cunoscătorii de Dumnezeu, ştiind aceasta, înfăţişează pe fiinţele cereşti în forme luate de la foc, arătând prin aceasta asemănarea cu Dumnezeu şi, pe cât este îngăduit, imitarea Lui" (113,

p.69)

1

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

421

cuptor pentru încălzit şi pentru prepararea hranei de toate zilele, fie altar sacrificial pe care ard ofrande ritualice, vatra deţine funcţia centrală în habitatul omului de pretutindeni şi de totdeauna. În relaţie cu ea se organizează nu numai spaţiul locuibil – într-o geometrie magică neomogenă, cu densitate maximă în centru şi rarefiere progresivă spre periferie – dar şi timpul care măsoară ceremonialurile domestice în perspectivă mitico-magică. În tradiţia românească – dar şi a altor popoare – la edificarea unei case e ales mai întâi locul pentru vatră, unde se înfige în pământ un ţăruş cu rol de axis mundi (succedaneu al arborelui cosmic) în jurul căruia va gravita întreaga construcţie, ori se îngroapă în pământ o oală nouă de lut cu apă neîncepută. În mod similar, atunci când casa e demolată, vatra trebuie să rămână intactă, până va dispărea singură sub intemperiile vremii, căci „dacă o strici, cumpăneşte a moarte". Hornul casei, adică deschizătura prin care fumul vetrei iese afară, are în aproape toate mitologiile rol de „Fereastră", de „Poartă" sau de „Gaură" a cerului, dar şi de tunel de acces pentru duhurile malefice care dau târcoale casei, căci dacă focul e creat de Dumnezeu, fumul e sfoara diavolului, ipostază a negativităţii primordiale (140, p.50 sq.) Rolul de loc sacru al vetrei este întărit şi de numeroasele interdicţii legate de incinta ei. Vatra nu trebuie niciodată curăţată cu mătura, ci cu „o petecuţă anume pentru foc sau o măturiţă curată" (341, p.140). Focul nu se aprinde şi nu se întreţine decât cu lemne sau alte materiale curate; nu se pun pe foc pene, coji de nucă, părul căzut în timpul pieptănatului, cozi de lingură, vreascuri de măceş, de viţă de vie, de soc, de corn sau de sânger. Nu e permis a se împrumuta foc din vatră în zilele de luni, miercuri şi vineri, în ajunul Paştilor şi Crăciunului, în „zilele lupului" ori la alte sărbători rânduite anume, şi nici seara, după căderea întunericului, căci „dai somnul, hodina din casă" (341, p.136).

422 Vasile Avram

Dar vatra e şi un reper de celebrare existenţială atât în plan vertical cât şi orizontal. În jurul vetrei se adună în serile lungi de iarnă familia – unii dintre membrii ei chiar dorm, noaptea, acolo – lângă vatră se toarce, se ţese, se spun poveşti, se nasc copiii şi îşi dau ultima suflare cei chemaţi întru veşnicie; în vatră se coace pâinea cea de toate zilele (fie în ţest, fie pe frunze de varză, fie în tipsii de tablă) şi se ascund, în vremuri de primejdie, banii sau obiectele de preţ ale gospodăriei. În noaptea Anului Nou, în jurul vetrei se adună fetele de măritat pentru a-şi ghici ursitul şi tot aici sunt performate principalele practici magice şi ceremonialurile de invocare a strămoşilor. În Maramureş, înainte de a fi încredinţată mirelui, mireasa e urcată pe cuptor (46, p.24), iar în Moldova, când vine de la cununie în casa socrilor, e închinată, înainte de toate, vetrei (în alte zone e întâmpinată cu cărbuni aprinşi şi apă neîncepută, ori se duce ea însăşi să acopere cu cenuşă jăratecul din vatră), ca un act de iniţiere într-o nouă vârstă şi o nouă ordine socială (228, p.218).

Într-un cuvânt, vatra e un veritabil sanctuar domestic care, în relaţie cu toate celelalte vetre ale satului, constituie o structură de sacralitate al cărei punct de convergenţă se află în altarul bisericii – şi acesta, în fapt, o vatră destinată a perpetua în eternitate focul (lumina) şi a lega imanenţa de transcendenţă. Se ştie că pentru întemeierea unei aşezări se alegea, ca şi pentru construcţia unei case, un loc curat (curat în sens mitico-magic, adică ferit de influxurile malefice ale pământului şi văzduhului), în mijlocul căruia se înfigea acelaşi ţăruş cu rol de stâlp (arbore) cosmic, din preajma căruia se trăgea apoi cu săgeţile în direcţiile pe care aveau să se structureze radial viitoarele gospodării. Se ara apoi împrejmuirea cu un plug la care erau înjugaţi doi, patru sau chiar opt boi, de preferinţă negri şi născuţi din aceeaşi mamă, delimitându-se astfel vatra localităţii (vezi ritul întemeierii Romei quadrata). În chiar centrul spaţiului ales se

construia biserica – lăcaş de rugăciune, de reculegere, de

ceremonii, de adăpost în caz de primejdii, de referinţă pentru ordinea morală şi spirituală a comunităţii.

Urmând metonimic simbolistica întemeierii, pentru descălecatul de ţară se practica vânătoarea rituală: locul unde era răpus animalul hăituit devenea vatră etnică investită cu toate funcţiile de sacralitate, inclusiv cu durabilitatea conferită de oficierea unui sacrificiu la temeiul zidirii (substituit, la construcţia casei, de îngroparea sub prag a unui cap de cocoş sau a unei sfori pe care a fost luat „statul" unui om – reminiscenţe ale mitului jertfei din tipologia Meşterul Ma

note).

4. Drumuri concentrice

Pare ciudat faptul că termenul vatră, după ce a făcut o milenară carieră lingvistică şi a deţinut în societatea tradiţională unul dintre rolurile esenţiale în complexul expresiilor simbolice, este pe cale să se piardă cu totul din limba română. În limbajul contemporan marcat şi el de desacralizarea existenţei, în loc de vatra satului avem acum intravilan, în loc de lăsare la vatră avem liberare, iar cei care din nostalgie sau din snobism îşi mai construiesc în case, în loc de sobe sau instalaţii de încălzire centrală, vetre (cuptoare) după model tradiţional, le numesc cu franţuzismul şemineu. Cuvântul vatră însă a dezvoltat de-a lungul timpului o polisemie extrem de bogată, extinsă şi dincolo de spaţiul ligvistic românesc. El face parte, precum am mai spus, din substratul autohton al limbii române, fiind derivat, se pare, din străvechea rădăcină indo-europeană at cu sensul de foc, având în albaneză corespondentul vatre şi regăsindu-se în toate cele patru dialecte cu acelaşi sens şi aceeaşi formă. Vitalitatea şi forţa lui de expresie e demonstrată nu doar de numeroasele derivate (nominale şi verbale), toponime şi an

 troponime, ci şi de faptul că a fost împrumutat din limba română în sârbă, bulgară, slovacă, ucraineană, poloneză şi maghiară, adică în toate limbile vorbite de naţiunile vecine (300, p.414 sq).

Numeroase sunt extensiile de sens şi construcţiile paremiologice dezvoltate în jurul nucleului său semantic. De la vatra casei, sensul s-a extins spre vatra satului şi, mai departe, spre vatra strămoşească în înţelesul de patrie. Soldaţii, la eliberarea din armată, sunt lăsaţi la vatră; despre părinţii care au o fată nemăritată se spune că „au rămas cu sluta-n vatră"; când soseşte un oaspete nepoftit sau supărător, gospodarul spune că „i-a căzut cineva în vatră"; un leneş „clocește pe vatră", iar în Maramureş ciobanii angajaţi peste iarnă „vetresc" atâţia ani într-o stână (205, p.86).

Interesantă e relaţia pe care C. Noica o stabileşte între sensul de vatră şi etimonul cuvântului sat, care în româna veche figura ca fsat (la fel ca în albaneză) cu înţelesul de lăcaş, tabernacol, sanctuar („ne-ar plăcea – adaugă filosoful – să putem spune: vatră"). Îl găsim astfel în Psaltirea Sche-iană, de pildă: „sălăşluiescu-mă în fsatul Tău în veac", sau: „lumina Ta şi adevărul Tău băgară-mă în pădurea sfântă a Ta şi în fsatele Tale" (249, p.181). Un cuvânt, prin urmare, de origine autohtonă, care şi-a extins aria semantică prin contaminare cu latinescul fossatum, contribuind însă la fixarea vechiului înţeles simbolic, cu bogate nuanţe sacral-afective, a termenului paralel în expresia „vatra satului". Căci satul, precum am mai spus, nu e, în concepţia vechilor săi locuitori, doar o unitate geografică, economică sau socială, ci şi una cosmică: spaţiu structurat în jurul unui axis fundamental, loc consacrat prin străvechi rituri comunitare, perimetru al valorii de existenţă probate prin tradiţie şi, nu în ultimul rând, un amplu sanctuar în care uranicul şi chtonicul îşi îmbină semnificaţiile. Spaţiul e jalonat de reverberaţiile arhetipale ale Centrului în zone de intensitate a sacrului şi

zone profane, fără să existe însă între ele o separaţie ireductibilă după binomul pur-impur, ca în teoriile lui Frazer, van Gennep, Durkheim, R. Caillois etc.

Loc sacru prin excelenţă este biserica, unde omul ia contact direct cu realitatea transcendentă, dar tot sacre sunt şi locuinţa (prin

spaţiul consacrat al vetrei), ogorul semănat (prin misterul germinaţiei, de esenţă divină), unele plante şi animale (hierofanii statuate prin legende cosmogonice şi etiologice), până şi unele obiecte din lumea neînsufleţită, ca de pildă piatra cu virtuţi teofanice din unele colinde, ori minereurile asimilate cu focul ca manifestare prin excelenţă a divinului. Există, desigur, şi un spaţiu profan, înţeles ca întindere amorfă, neconsacrată prin rituri, care nu se confundă însă cu locuri/e rele, care sunt tot epifanii, de astă dată în negativ, ale divinităţii ambivalenţe (în gândirea populară diavolul este, precum am mai spus, perechea primordială malefică a Creatorului): răscrucile (locuri ale farmecelor, rătăcirii, îndoielii), hârtoapele, bulboanele, locurile unde s-a produs o crimă sau o nedreptate, drumurile întrerupte (podurile, punţile, pârleazurile, surpăturile), incinta arborilor fulgeraţi, cotiturile etc. etc.

O bogată literatură au dezvoltat în tradiţia românească spaţiile imaginarului magic: Tărâmul Celălalt, Afundul Pământului (unde trăieşte strania vietate numită Căţelul Pământului), Tinereţe Fără Bătrâneţe şi Viaţă Fără de Moarte, Raiul, Iadul, Buricul Pământului, Locul Unde se bat Munţii în Capete etc, ca şi punctele cardinale jalonând spaţial şi temporal lumea prin puternicele simboluri ale crucii şi vârtelniţei, ori engrama arhetipală a drumului, valorizată ca paradigmă existenţală în majoritatea creaţiilor populare: drumurile iniţiatice din basme, drumul vieţii, drumul ca labirint, drumul spre rai sau spre iad al divinităţii întrupate (şi, după acest model, al omului), drumul dintre separare şi agregare din riturile de trecere, ca şi Marele Drum al „dalbu-l I

426

Vasile Avram lui pribeag" prin Vămile Văzduhului, adică iniţierea în veşnicie267.

5. Limită şi izimitare

Cât este de vechi în timp sentimentul de vatră familială sau comunitară la români ne relatează atât documentele arheologice şi istorice, cât şi tradiţiile, legendele, datinile şi obiceiurile folclorice legate de subiect. Numeroasele atestări ale cultului vetrei la populaţiile

daco-getice dovedesc faptul că el exista, se pare, în aceleaşi structuri pe care le regăsim şi în societatea românească tradiţională. Dincolo de faptul că Diodor din Sicilia aminteşte de o Hestia getică de la care, menţionează el, Zalmoxis ar fi primit „legile", aşa cum Moise Le-a primit de la Iahve (275, p.641), sunt numeroase descoperirile arheologice ale unor vetre simple amenajate din pietre de râu şi fragmente de ceramică peste care e aplicată o lipitură de lut, dar şi a unor vetre complexe cu reprezentări plastice – îndeobşte cercuri şi volute trimiţând la simboluri solare – care le conferă o clară funcţie cultică, aşa cum sunt cele de la Popeşti, Vlădicească, Poiana, Botoşana etc (301, p.41 – 46). Vatra de la Popeşti, de formă rectangulară, conţine în centru, încadrat de soare şi de lună, un ornament simbolizând fie cele patru anotimpuri, fie cele patru elemente fundamentale care întemeiază tetrada pitagoreică (1 + 2 + 3 + 4 = 10) aşa cum se regăseşte ea, de pildă, şi pe cele zece plăcuţe de ceramică purtând inscripţia hiera oikeia (vatra sacră) din componenţa nucleului sferic al templului înălţat de regina Arsinoe în insula Samotrache (vezi Polixenia Kasda, Nunta Sacră, în Transilvania nr. 3 – 4/1996). Alte vetre au incizate, tot ca la Samotrache (insulă locuită în vechime

267 Pentru o analiză detaliată a paradigmei drumului în ethosul folcloric românesc, vezi 96, p.118 sq.

le traci, iar înaintea lor, aşa cum precizează Homer, de pelasgi) litera 9 (theta), simbol solar echivalent totodată cu cifra 9 care semnifică, într-o interpretare mito-religioasă a succesiunilor triadei, „manifestarea din latenţă" (ibidem). Şi tot prin incizie sau basorelief a fost gravată pe fragmentele de vetre daco-getice spirala în forma coarnelor de berbec, identificabilă şi în structura unor „căţei de vatră" (suporturi pentru depozitarea lemnelor de foc) confecţionaţi din piatră, ceramică sau fier – trimiţând, şi acestea, la cultul focului (berbecul era şi emblema lui Agni din mitologia vedică), al soarelui şi al fecundităţii (301, p.101).

Distingem, prin urmare, în mentalitatea membrilor societăţii

tradiţionale, o vatră familială şi o vatră comunitară stând în relaţie holomerică una cu alta, ambele puse sub o ordine cosmică iradiind certitudine existenţială, ambele dând sens conceptului de acasă dea. De aceea îndepărtarea de locurile natale, adică înstrăinarea, provoacă adevărate tragedii în sufletele oamenilor. Ea este echivalentă cu o smintire a rostului, o culpă niciodată prescrisă, o veşnică ameninţare a golului, un dezechilibru în balanţa existenţei provocat de ştirbirea integrităţii ritului. Căci înstrăinarea înseamnă de fapt dezrădăcinare, cu toată puterea conferită termenului de analogia cu arborele. Transplantat, arborele se usucă, omul se îmbolnăveşte de dor şi alean. O spun cântecele de

268 „Căci acasă, pentru omul colectivităţii folclorice româneşti înseamnă fiinţarea într-o realitate spaţială consacrată şi tridimensională: pământul-părinte sub tălpi, în sânul căruia zac osemintele înaintaşilor, satul natal, adecvat uimitor formelor de relief, şi casa mare, adică cupola cosmică cu cerul senin ca laptele (vezi distihul: „Peste toate satele/ E senin ca laptele”), în acest context, viaţa umană devine un fir esenţial în ţesătura mac-rocosmică fără sfârşit, vibrând ori de câte ori se produce un atentat la armonia întregului. Unitatea ce se stabileşte între uman şi cosmic elimină sentimentul singurătăţii, al înstrăinării, omul simţindu-se o parte integrantă activă a universului” (97, p.49).

428 Vasile Avram cătănie ale flăcăului, cântecele fetei măritate printre străini269 tânguirile disperate ale înstrăinaţilor prin exil forţat sau voluntar. Şi nu e vorba doar de dorul psihic, echivalentul lui Sensucht, nostalgie sau yearning din alte expresii lingvistice, ci de unul cu valenţe metafizice care atinge străfundurile fiinţei şi trece uneori dincolo de moarte. Urmând paralelismul analogic, ceremoniile vetrei casei se transferau, la sărbători mari – legate îndeobşte de solstiţii şi echinocţii, deci de pragurile mitico-magice ale timpului – în vatra satului, unde de regulă se aprindea un foc înalt cu funcţii purificatoare şi apotropaice dar şi ca simbol al relaţiei transtemporale cu strămoşii întemeietori de neam, în memoria cărora femeile bătrâne ofereau daruri ritualice. Vatra e întotdeauna un cumul de energii umane şi

cosmice suprapuse spaţial şi temporal pe un arhetip difuz prezent în inconştientul colectiv al comunităţii. Funcţiile sale simbolice leagă între ele capetele timpului: nodul fabulos al întemeierii de cel al transfigurării eshatologice a lumii, când lumina îşi va recăpăta strălucirea primordială. De aceea, periodic, pe vatră se coc colaci anume pregătiţi pentru reactualizarea timpului mitic al strămoşilor, colaci amintind prin substanţa şi forma lor nu numai de un străvechi cult al soarelui, dar şi de arhetipul eternei reîntoarceri ca laitmotiv al existenţei metaistorice şi de plămada fertilizatoare a tuturor începuturilor. Vatra, casă, satul – într-un cuvânt locul de obârşie – se organizează astfel într-o structură existenţială integrând modele exemplare determinante pentru cele mai multe activităţi umane, „îmbibate de un fond moral pe care lumea noastră orăşenească nu-l mai păstrează" (35, p.33).

269 „Două erau momentele care, în societatea tradiţională, provocau o ruptură, un dezechilibru grav în existenţa individuală: căsătoria în străini a tinerelor fete şi, mai târziu, luarea în armată (cătănie, „la oaste") a tinerilor flăcăi" (91, p. 118).

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

429

Satul e integrat unui cosmos sacralizat de reţeaua densă a reperelor simbolice care leagă imanenţa de transcendenţă. În centrul lui se află biserica, edificată de regulă pe locul cel mai înalt şi scoasă în evidenţă prin turlele zvâcnite spre cer. Ea se leagă în structuri convergente cu troiţele, cu fântânile săpate „spre pomenire" la răscruci de uliţi, cu firidele din pereţii caselor sau ai porţilor în care stă veşnic, spre îndestularea călătorilor osteniţi şi flămânzi, un ulcior cu apă şi un paner cu fructe ori alte alimente. Porţile gospodăriilor, ca şi stâlpii pridvoarelor, streaşinile sau acoperişurile caselor poartă şi ele

însemne simbolice cu rang de sacralitate: spirala (funia răsucită), rozeta, coroana, crucea înscrisă, arborele vieţii, pasărea (ciocârlanii de pe creasta acoperişului), cornul lunii, „păzitorul" (figurină antropomorfă sculptată la extremitatea superioară a stâlpilor), palma, zigzagurile, „dinţii de lup", „ghinii" etc. Spre cosmos – spre transcendenţă – trimite şi poziţia şi alcătuirea cimitirului. El e aşezat îndeobşte în jurul bisericii, ca semn al relaţiei complementare între viaţă, moarte şi înviere, între credinţa în nemurire şi cea a revenirii printre cei vii la marile sărbători. Crucile mormintelor sau stâlpii purtând în vârf pasărea-suflet sunt simboluri ale transcenderii fiinţei, ale orientării spre înalt, ale abolirii graniţei dintre pământ şi cer.

În marginea satului începe moşia – ţarina – cu toate atributele ei de sacralitate conferite de riturile periodice de fertilitate culminând cu „ieşirea în ţarină" la Rusalii, iar mai departe se întinde pădurea: teritoriu ambiguu străbătut de duhuri benefice şi malefice, rezervor de hrană extrem de important în completarea celei agricole, paradis al păsărilor, animalelor şi plantelor deţinând funcţii fundamentale în existenţa materială şi în imaginarul simbolic al oamenilor. Pădurea nu e numai spaţiu al indeterminărilor liminale (hotarele vechilor sate româneşti se pierdeau în desişurile de nepătruns năpădite de arbori, arbuşti, colţi de stâncă, muşchi

Vasile Avram şi licheni) ci şi o reţea de coordonate magico-geografice corespunzând unei realităţi secunde despre care am vorbit în altă parte (7). Copacii sunt vii („poartă suflete sub coajă" zice Eminescu), alăptaţi şi crescuţi de Muma Pădurii în ipostaza ei de Alma Mater (există, cum spuneam, şi o ipostază malefică a Mumei Pădurii – ca vrăjitoare, răpitoare de copii, provocatoare de boli); unii dintre ei sunt sacri (în Vrancea se practica până nu demult „spovedania la brad", despre care se credea că este „mai bună decât la popă"), alţii ascund comori la rădăcină iar alţii, în fine, pot ajunge cu vârfurile până la cer. Prin pădure umblă nu numai tăietori de lemne, vânători, culegători de fructe de pădure ori „ciobănaşi cu turmele" familiarizaţi cu spaţiul, umanizând peisajul şi croind poteci pe care se merge (lat. mergere = a

se afunda) spre hotare magice, ci şi lupi, urşi, şerpi, cerbi sau mistreţi de care sunt legate nenumărate legende, iar prin poienile cu iarbă înaltă şi stufoasă mişună, mai ales la ceas de noapte, Ielele (Vântoasele, Frumoasele, Măiestrele, Doamnele etc.) care aţin calea celor lunatici.

Ca spaţiu liminal, pădurea este şi o imensă metaforă pentru misterele existenţei şi post-existenţei. Cel plecat din lume se afundăca într-un desiş de codru unde mişună animale simbolice, se întind arcane de crengi, se deschid văi cu rosturi iniţiatice. În Cântecul Zorilor, dalbul pribeag e avertizat să-şi ia ca însoţitoare animale psihopompe (lupul, vulpea, vidra) şi să meargă înainte, cu capul aplecat, până va trece misterioasa „apă a sâmbetei" spre „lumea cealaltă". E un spaţiu stând între real şi imaginar, haotic şi cosmotic în acelaşi timp, născându-se mereu din propriile lui fulguraţii şi alimentând cu mister spaţiul domestic al locuirii, „un adevărat refugiu al memoriei de emoţie, pe care epistemologia populară îl mânuieşte cu mare artă", cum observă într-un scurt dar foarte sugestiv eseu despre întemeierea memoriei culturale Florica Elena Lorinţ (însemne de memorie culturală:

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

431

Instantanee antropocosmogonice din tradiţia satului românesc, în REF, tom 39, nr. 5 – 6, 1994, p.493 – 498). E, ca în descântece, locul unde câinii nu latră, cocoşii nu cântă, fată mare cosiţă nu-mpleteşte, fecior cu securea nu cioplește, popa nu toacă – un teritoriu opus prin stranietatea lui celui organizat cultural şi orientat cosmic al satului, şi totuşi nu în întregime rupt de acesta. De aici pulsează necontenit informaţii structurate în ample metafore existenţiale şi în personificări reglând mecanismele relaţiei om-cosmos-divinitate, aici îşi au lăcaşul personajele pe care le-am numit „ale realităţii secunde", aici se întâlnesc şi se modelează reciproc stihiile, aici este spaţiul prin excelenţă al iniţierii.

6. Sphaera mundi

Dacă în străvechile analogii casă – corp omenesc – cosmos, vatra este nucleul locuirii, aşa cum inima e nucleul trupului iar soarele vatra

(nucleul) universului, în aşezările pastorale din munţi vatra în jurul căreia se construieşte coliba ciobanilor devine şi „continuul stânei", adică un reper cronologic care reglează pe durata întregului sezon activitatea complexului pastoral (205. p.75). În ea se aprinde încă din prima zi a urcării oilor la munte „focul viu" care nu se va mai stinge până în momentrul coborârii la vale a turmelor.

Acest foc viu – arhetip al arderii, substanţă divină polivalentă, element apotropaic şi purificator – e generat printr-un ceremonial păstrat cu rigurozitate prin tradiţie. Actanţii sunt, îndeobşte, doi veri buni („prunci din fraţi") sau doi ortaci între care nu există nici cel mai mic motiv de ceartă sau neînţelegere, care freacă până la incandescenţă două bucăţi uscate de lemn. Nu însă simpla mişcare mecanică, nici raţionalizarea aşteptării procesului fizico-chimic prin care moleculele lemnului se dezintegrează spre a deveni volatile contează aici, ci elementele unui ritual ce reiterează gestul

432 Vasile Avram strămoşului sau eroului civilizator care a aprins pentru prima dată, în Mo tempore, primul foc. De aici şi funcţiile lui mitico-magice: generator de lumină (învingător, adică, al şarpelui întunericului), garant al integrităţii fizice şi morale a oamenilor şi animalelor, factor de apărare împotriva fiarelor sălbatice şi a duhurilor malefice, element de curăţire (purificare) a trupurilor şi a sufletelor. Grija principală a baciului, dar mai ales a băciţei este de a păstra vatra curată atât în sens fizic cât şi în sens magic, şi de a veghea ca nu cumva focul să se stingă din neglijenţă – altfel asupra stânei se pot abate cele mai neaşteptate nenorociri.

Rezultă deci că spaţiul-timp este, în concepţie populară, o reordonare sintetică, mitică şi raţională în acelaşi timp, a unor coordonate cosmice şi telurice fundamentale. Cum nu există o separaţie netă între sacru şi profan, nu există nicio graniţă certă între cer, pământ şi subpământ, toate fiind părţi din fiinţa cea mare – Unu Multiplu – a divinităţii, organizate într-o structură neomogenă, ierarhic simbolică. Ceea ce le uneşte este osia lumii trasată printr-un Centru absolut şi reprezentată îndeobşte de un munte, un arbore, o coloană, o scară, un turn, o clopotniţă, o cruce etc. cu toate conotaţiile lor

topografice, mitice şi rituale. Un centru ubicuu, uneori greu sesizabil, dar niciodată îndoielnic. El este nu numai un reper spaţial adesea fluidizat ori ascuns, ci mai cu seamă un reper referenţial ordonator şi modelator de existenţă.

Tot ca în fizica modernă, spaţiul nu e liniar, ci curb, ondulat, marcat de zone dense şi zone rarefiate Gravitaţia, pe care ştiinţele pozitive au încercat zadarnic să o explice, este un fenomen perfect explicabil în gândirea mitico-magică prin energia primordială care „ţine lucrurile laolaltă", altfel spus prin şi/ia empedocliană ori forţa iubirii „che muove îi sol e I altre stelle" (Dante). Atracţia universală rezultată din dorinţa corpurilor de a se reuni în fiinţa divină din care s-au desprins în momentul Facerii explică şi corespondenţele dintre micro r

Creştinismul cosmic o paradigmă pierdută?

433

şi macrounivers filtrate printr-o concepţie astrobiologică extrem de dezvoltată şi la daco-geţi, aşa cum o confirmă sanctuarele de la Sarmizegetusa sau relatările lui Iordanes. Cerul nu este un spaţiu neutru şi infinit, ca în elaborările fizicii pozitiviste, el este, asemeni spaţiului ierarhizat al lui Dionisie Areopagitul, populat de sfinţi, arhangheli, îngeri şi alte spirite, pentru ca, în al şaptelea sau al nouălea cer, să stea „Dumnezeu cu Domnu' Hristos" (35, p.83). Acest cer se deschide la sărbătorile împărăteşti pentru a lăsa să strălucească peste oameni şi lucruri lumina divină sfinţitoare. Împreună cu pământul şi cu subpământul (iadul, tărâmul celălalt), întregeşte sfera cosmică (Sphaera Mundi), oul primordial împărţit în două jumătăţi încă de viziunile religioase ale neoliticului (vezi supra). Între ele e o permanentă tensiune – ca în astronomia posteinsteiniană între entropie şi negentropie – o luptă a contrariilor atenuată de energiile divine în coincidenţia oppositorum, o limitare a ilimitării, ca în sfera parmenidiană, şi o continuă deschidere a limitei – dar nu pentru „devenirea întru devenire" din modelul faustic, ci pentru „devenirea întru fiinţă", aşa cum a fost definită de Noica. Printr-o diviziune a funcţiilor cu caracter familial, dar şi printr-o influenţă a simbolurilor

din grupa anima „vatra e legată în mod special de simbolistica femininului. Aşa cum spuneam (vezi supra), femeia este în orice gospodărie cea care ţine rosturile vetrei: ea coace pâinea, ea face de mâncare, ea aprinde şi întreţine focul (cu lemne pe care însă le procură bărbatul) şi, atunci când e nevoie, tot ea recurge la practici magice fundamentate pe puterea apotropaică şi purificatoare a focului şi a apei, pentru care curăţenia trupească şi sufletească e obligatorie. Colacii ritualici sunt frământaţi, modelaţi şi copţi în vatră de către o femeie „iertată" (ajunsă, adică, la menopauză), ceea ce echivalează cu redobândirea, în fond, a condiţiei de fecioară, simbolul prin excelenţă al purităţii şi nevinovăţiei. Să nu uităm că Hestia din mitologia

434 Vasile Avram greacă (dar poate că şi o prezumtivă corespondentă a ei ritualica daco-getică) era o fecioară care a rezista*" încăpăţânare peţirilor repetate ale lui Apollo şi Poseidorv tocmai de aceea Zeus i-a încredinţat menirea de păzitoare sacră şi sempitemă a vetrei. Vestalele romane erau, de asemenea, recrutate dintre fecioarele având vârste între 6 şi 10 ani, ele urmând să rămână virgine timp de trei decenii, cât dura sacerdoţiul lor în templul Vestei – condiţie indispensabilă pentru supravegherea continuităţii focului ritualic din sanctuar. Dacă cumva nu respectau consemnul, erau îngropate de vii.

De altfel focul deţine, precum se ştie, şi o bogată gamă de simboluri ale fecundităţii. În multe tradiţii folclorice, femeia care vrea să prindă rod în pântec trebuie să sară peste foc sau să înghită un cărbune; vitele din gospodărie, dar şi grădina şi ogorul sunt înconjurate, primăvara, cu foc, în scopuri nu numai apotropaice ci şi fertilizatoare; în „zilele lupilor" focurile se adăpostesc bine sub cenuşă pentru ca lupoaicele să nu găsească nicăieri jăratecul fecundator şi astfel să rămână sterpe. Dar şi gestul aprinderii focului viu are, după unii cercetători, valenţe sexual-fecundatoare (frecarea unei bucăţi de lemn uscat, de formă falică, într-o altă bucată reprezentând concavitatea feminină), după cum culoarea roşie a jăratecului trimite, prin analogie, la focul iubirii, iar puterea seminală a scânteii este strict legată de ideea zămislirii270. Mai mult: vatra este un uşor descifrabil recipient feminin pentru focul viril, şi nu e de mirare că unele cuptoare

şi athanoare alchimice aveau morfologia vulvei. De aceea un psihanalist ca Bachelard putea scrie că imageria sexuală de care e străbătură întreaga alchimie este o „reverie a vetrei" şi că „departe de a fi o descriere a fenomenelor obiective, ea

270 „Germenete este o scânteie şi scânteia un germene", notează Bachelard (9, p.44)

Creştinismul cosmic o paradigmă pierdută?

435

...alchimia) este o tentativă de înscriere a iubirii umane în nima lucrurilor", după cum „focul sexualizat este (...) fâsătura de unire dintre toate simbolurile" (9, p.49) 271.

7. Vatra ca arhetip

C. Noica deplângea, în cartea amintită mai sus, dispariţia din viaţa comunităţilor rurale româneşti a „sensurilor spontaneităţii", între care primordiale sunt valorile feminine („civilizaţia de tip feminin, civilizaţia credinţelor şi eresurilor, în mare civilizaţia naturii"), faptul că „de fiecare dată – cu lumea satului şi cu lumea fiinţei creatoare de universuri, femeia, cu lumea credinţelor sau cu universul naturii pure şi simple – este vorba de o totalitate pe care acum istoria vine s-o dezintegreze, cu mersul ei către ceva ce nu poate fi refuzat de nicio spaimă şi de niciun regret" (249, p.182). Aşa cum am mai spus, satul românesc s-a menţinut în istorie ca structură ordonatoare de fiinţă prin faptul că şi-a refuzat îndeobşte orgoliul masculin al aventurii, al cuceririi, al devenirii transformatoare, cultivând în schimb statornicia simbolizată de vatra familială şi vatra comunitară (vatra satului), datinile şi obiceiurile legate de înţelesul cuvântului acasă, sentimentul că „apa trece, pietrele rămân", că nu zăngănitui armelor, ci rodnica petrecere a fiinţei sub zarişte cosmică dau sens existenţei.

271 Vezi în acest sens şi interpretările lui M. Eliade asupra mitologiei focului şi a vetrei în textele vedice, unde acestea sunt menţionate printre simbolurile esenţiale ale „lumii sexualizate": „altarul sacrificial (ved/) era considerat femelă iar focul ritual (agni) mascul – uniunea lor dând naştere progeniturii" (131, p. 39). Pentru

bogata simbolistică sexuală a focului alchimic, vezi A. Nataf, La maîtrise du soufflé sexuel – alchimie et erotisme, Ed. Encre 1984.

Am putea defini acest stil şi prin ceea ce Blaga numea „boicot al istoriei", iar M. Eliade „ieşire (sustragere) de sub teroarea istoriei" prin readucerea continuă în prim-plan existenţial a valorilor transcendente, a sensurilor ce depăşesc eterna zbatere între malurile alunecoase ale lumii, a statorniciei şi durabilităţii vegheate de simbolistica vetrei. Desigur, poate fi aceasta, spuneam, şi o carenţă a fiinţei naţionale (mai ales dacă o analizăm din perspectiva devenită brusc actuală a integrării în ritmurile progresului tehnic european) şi nu e de mirare că E. Cioran se revolta, în Schimbarea la faţă a României, împotriva spiritului nostru prea paşnic, a continuei retrageri din faţa oportunităţilor timpului, a refuzului de a purta războaie de agresiune şi a regla astfel conturile politice în centrul Europei. Dar poate că politica, războaiele, confruntările economice, galopul civilizaţiei – într-un cuvânt istoria – nu deţin, totuşi, sensul ultim al existenţei. Poate că arhetipul vetrei va reveni cândva în centrul preocupărilor omeneşti, dacă nu susţinut de un fundament antropologic trasat în cadre tradiţionale, cel puţin ca semn al întoarcerii la matcă a unei lumi în derivă.

Pentru că vatra are în existenţa omului şi un rost care vizează cele mai adânci orizonturi ale gândirii şi filosofiei. Calitatea sa de punct central al locuirii ne trimite din nou la ontologia heideggeriană, mai precis la ideile enunţate într-o conferinţă structurată în jurul versului lui Hölderlin: „În chip poetic locuieşte omul pe acest pământ". A locui în chip poetic înseamnă însă nu numai a trudi pentru prosperitatea gospodăriei şi a te lăsa pătruns de dimensiunile fiinţării, cum stipulează Heidegger, ci şi a celebra ritual sensul arhetipal al lui acasă şi a deschide gândului calea spre rădăcinile metafizice ale fiinţei.

Am putea astfel transfera interpretarea din orizontul ontologiei fundamentale a lui Heidegger în cel al axiologiei antropologice şi, mai departe, în cel al psihanalizei, sondat de

acelaşi G. Bachelard într-unul dintre eseurile sale despre elemente. Focul din vatră, spune Bachelard, predispune la reverie. Şi nu doar la o reverie somnolentă, echivalentă cu visarea goală, ci la una „care ne duce la însăşi originea gândirii filosofice", care „amplifică destinul uman", care provoacă „aducerea vieţii la capătul său, la al său dincolo" (9, p.15 şi 18) 272.

A sta la foc şi a visa cu ochii deschişi, cu coatele pe genunchi şi palmele la tâmple trimite instantaneu la postura Gânditorului. „Ea provoacă o atenţie foarte specială, ce nu se aseamănă cu pânda sau cu observarea" – poziţia omului pragmatic – ci presupune un veritabil complex fiinţial unde „se uneşte dragostea şi respectul pentru foc, instinctul de a trăi şi instinctul de a muri" (9, p.16). Una dintre funcţiile cele mai importante ale lui Agni din mitologia indo-europeană este cea spirituală. El stârneşte imaginaţia creatoare, modelează „jocul divin" (asociat cu „jocul" flăcărilor), întreţine lumina inteligenţei. „El a provocat nenumărate meditaţii şi speculaţii cosmo-biologice, el a facilitat sinteze având drept intenţii reducţia unor planuri multiple şi diferite la un principiu fundamental unic" (132, 1, p.220).

Dar toate acestea vin încă din preistorie, când focul (lumina, căldura) instituia, de fapt, omul. Ne-ar place să credem că Gânditorul de la Hamangia nu reprezintă portretul unui „Sorrowful God", cum îl intrerpretează, în echivalenţă cu Gânditorul de la Trişeşti, M. Gimbutas, ci un om simplu care stă cu coatele pe genunchi în faţa focului din vatră şi gândeşte visând. Gândeşte la ce? Poate la sensul vieţii, la drumul destinului prefigurat de mişcarea serpentină a

272 O admirabilă sinteză a reveriei şi provocării erotice generate de contemplarea focului din vatră găsim într-o poezie de Goga: Cărbunii când fior arde-n vatră/în seri de ani târzii şi goi/ Tu, stând pe lespedea de piatră, / Să te gândeşti c-am ars şi noi. / Iar când din ochii de Jăratic/ Vor tresări scântei, scântei/Să ştii că visul meu sălbatic/S-a mai aprins odată-n ei.

438 Vasile Avram

flăcărilor, la relaţia sa cu spaţiul şi cu timpul, la moarte şi a înviere, la Dumnezeu. E, am putea spune, încununarea simbolisticii vetrei în planul major al fiinţei, de unde începe, de-acum, reconstrucţia în orizontul imaginarului a omului, a lumii, a universului. E ceea ce a vrut, poate, să spună şi Heraclit în momentul când a fost găsit încălzindu-se – dar de fapt lăsându-se încălzit, la propriu şi la figurat, de focul cuptorului din spaţiul locuirii sale, adică de ethosul său originar.

8. Împlinirile fiinţei

Revenim astfel la structura arhetipală a spaţiului şi timpului, normată nu numai de presiunea „inconştientului colectiv", ca la Blaga şi Jung, ori de organicismul morfologic, ca în scrierile lui Frobenius, Spengler şi Riegl, ci şi de riturile de întemeiere şi consacrare din tradiţia folclorică, asociate cu corespondenţele om-cosmos din teologia creştină ortodoxă „Ce e sus e şi jos", spune această tradiţie, la care Jung, vorbind despre natura conştiinţei (echivalentă, la el, cu spiritul), adaugă constatarea că „un eveniment ce se produce în cosmos îşi creează simultan o imagine în noi, unde, într-un fel, se derulează paralel, devenind astfel conştient" (194, p.164). Ceea ce dă consistenţă şi credibilitate creştinismului cosmic este contactul său nemijlocit cu natura – cu cosmosul. Dumnezeu se revelează, înainte de toate, în lucruri – cu condiţia, fireşte, ca acestea să intre într-o relaţie de tip empatic cu spiritul uman. E imposibil ca o persoană dotată cu inteligenţă să nu resimtă prezenţa divinităţii în lume ca ordine şi armonie: în simfonia aştrilor, în ritmurile vegetaţiei, în structura şi complementaritatea speciilor, în darurile ce ni se distribuie fără să se împartă (lumina, căldura, aerul, albastrul cerului, verdele câmpului, roadele pământului), în alcătuirea biochimică a vieţii, în succesiunea spaţiului şi timpului.

r

Este ceea ce Sfinţii Părinţi au numit „contemplaţia naturală", prima treaptă a cunoaşterii divinităţii, dublată apoi de cea dobândită din mesajele Logosului revelat. Universul este o carte în care cel înţelept desluşeşte literele şi silabele (lucrurile ca atare) constituite în cuvinte (calităţile generale ale lucrurilor), ca expresie a Cuvântului (Raţiunii) „care le conturează şi este conturat în ele", pentru ca de aici „să se ridice la o idee unică a adevărului ce ni se oferă spre a fi cugetat, pe potriva lor, prin cele văzute, ca Creator" (233, p. 62). O carte care, firește, nu se putea scrie singură, la întâmplare, cum susţin pozitiviştii atei, dar care nici nu poate fi opera unui principiu abstract sugerat drept cauză primă a existenţei de către metafizicienii deişti ori, cu atât mai puţin, un simplu fluid unificator al materiei, ca în viziunile filosofice panteiste. Lumea există în substanţe şi forme reale, expresie vizibilă a unei divinităţi personale aflate în acelaşi timp aici şi dincolo, în imanenţă şi transcendenţă, şi faţă de care spiritul uman se raportează într-o libertate conştientă de propriile sale limite.

El are astfel un acces permanent la ceea ce H. Corbin numeşte mundus imaginalis, lumea „în care corpurile se spiritualizează şi Spiritele dobândesc corp", lumea „corpurilor subtile", lumea unei „materii spirituale eterice, eliberate de legile destructibile ale acestei lumi de aici, dar nu şi de întinderea (cea a solidelor matematice) posedând eminamente întreaga bogăţie calitativă a lumii sensibile, dar în stare de incoruptibilitate" (92, p.211). Această lume, care e şi „locul evenimentelor vizionare, al viziunii profeţilor şi misticilor, al evenimentelor eshatologiei", constituie, în consens cu spaţiul şi timpul imaginat de comunităţile tradiţionale, un întreg în care sacrul îşi manifestă prezenţa ca „ontologie sacramentală" modelând percepţia şi conştiinţa în registrul funcţiei lor teofanice care, cum spune acelaşi Corbin, „ne fereşte de a confunda o icoană, în speţă o imagine metafizică, cu un idol. Este şi motivul pentru care societatea românească

 tradiţională a evitat încarcerarea în „Istoria

unidimensională a evenimentelor empirice" (92, p.212), deschizându-şi fiinţa spre cosmos.

Natura, prin urmare, e vie pentru că e parte integrantă a vieţii cosmice – epifanie a divinităţii. Creştinismul a asimilat şi în cele din urmă a valorizat într-o simbolistică proprie vechile mituri ale vegetaţiei conform cărora plantele şi animalele provin din trupul sacrificial al zeului antropomorfizat. fviţa de vie creşte, în icoanele populare, din coasta lui Iisus, grâul e şi el hristoforic, iar sângele vărsat pe cruce e recuperat de puterea fecundatoare a pământului pentru a vitaliza lumea. [Dar nu numai atât: în întreg peisajul natural pulsează suflul divinităţii. /E imposibil să trăieşti în lume şi – dacă nu eşti orbit de proteica mişcare monovalentă a diavolului în caruselul de culori şi forme oferite senzaţiei – să nu te minunezi la fiecare pas de armonia şi de perfecţiunea ei. Toate sunt făcute spre a revela setea de viaţă şi de manifestare a unui spirit care, chiar dacă nu e vizibil şi nu e pipăibil, pulsează frenetic în viscerele materiei. De ce e cerul albastru şi, noaptea, presărat de stele, când ar putea să fie tern ca o peşteră (ca peştera lui Platon înainte de a se aprinde în ea focul); de ce dă primăvara colţul ierbii impresionând privirea şi, prin ea, inima, când pământul ar putea rămâne şi el, conform legilor materiei, pustiu şi negru; de ce e văzduhul plin de cântece (cântecul păsărilor, cântecul vântului, cântecul stelelor), când o tăcere de moarte ar putea stăpâni spaţiile, ca în momentele de îndoială ale lui Pascal; de ce se naşte, respiră şi creşte în pântecul femeii embrionul vieţii, când înmulţirea s-ar putea face prin diviziune, ca la hidră, sau prin spori, ca la ciuperci? E imposibil să nu deduci din toate acestea – spun Sfinţii Părinţi şi, deopotrivă, membrii comunităţilor tradiţionale – existenţa unei ordini intrinseci a naturii (ceea ce şi Aristotel numea entelehie) vegheate de o lumină, o energie şi o voinţă exterioare simţurilor noastre.

r

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

441

Dacă, prin urmare, spaţiul-timp e o prelungire a sensibilităţii umane însetate de real şi concret, el stă în consonanţă cu structurile

adânci ale eului (conştientizate prin ceea ce Blaga numea personanţă) şi cu influxurile divine receptate de fiinţa deschisă spre univers. El este un fenomen conştient şi inconştient în acelaşi timp273, supus percepţiei (prin lucruri) şi eliberat de sub percepţie (prin transferul său în imaginar ori prin degradarea sa entropică spre periferie), subiectiv (prin trăirea lui efectivă în cadrele sensibilităţii) şi absolut (prin ipostazierea sa în energiile divine).

Toate aceste paradoxuri nu conduc însă la angoasele şi obsesiile ce se năpustesc asupra omului modern îndată ce-şi pune întrebări despre spaţiu şi timp, pentru simplul motiv că omul tradiţional nu are orgoliul de a elimina misterul din existenţă. Aşa cum existenţa lui Dumnezeu, misterică prin excelenţă, nu poate fi pusă la îndoială, trebuie acceptate şi misterele timpului şi ale spaţiului. Întrebarea despre finit şi infinit, spre exemplu, nu are nicio relevanţă, deoarece nu e tangentă condiţiilor de existenţă ale omului. Lumea „s-o fi sfârşind ea undeva, da' nu-i pe măsura noastră" (35, p.68). Devine în schimb necesară o organizare a spaţiului şi timpului în funcţie de „ochiul dinăuntru" al omului: „aşază-te de ascultă cum sunt lucrurile întocmite şi ai să câştigi mai mult" (35, p.69), ca şi de rânduiala întocmită de Dumnezeu în momentul creaţiei, de sistemul de semne în care a îmbrăcat lumea.

Nici problema cosmogonică nu are raţionalitatea pe care i-o dau astăzi ştiinţa şi filosofia. Dacă se poate vorbi de un început, el nu e absolut (înainte de momentul creaţiei existau apele primordiale şi cele două entităţi cosmice potenţial

273 Cf. celebra frază a lui Augustin care, întrebându-se ce este timpul, îşi răspundea: „dacă nimeni nu mă întreabă, ştiu, dar dacă vreau să răspund la întrebare, nu mai ştiu" (ConfesiuniYX).

442 Vasile Avram creatoare, Dumnezeu şi Dracul), după cum materia nu provine din nimic (exnihiba\ teologiei dogmatice), ci din stihii274. A pune mereu întrebarea: ce a fost înainte de acestea? adică a urca prosteşte, la nesfârşit, pe scara cauzalităţii, nu denotă o inteligenţă mai adâncă decât a celui care întreabă ce a fost mai întâi, oul sau găina. Ceea ce trebuie însă cu adevărat luat în seamă este că

lucrurile, evenimentele şi fenomenele au un rost al lor adecvat existenţei („ce-i de minune e că toate lucrurile-s cu rânduială” – 35, p.70), care se cere respectat şi ocrotit în tot ceea ce întreprinde omul: „de dai cu sapa sau cetești în stele, fă aşa cum trebuie; nu înfrunta nimic că păcătuieşti. Legea e lege şi trebuie s-o păzeşti” (35, p.72). Un român autentic n-ar fi recurs niciodată la tăierea nodului gordian, nici la soluţia lui Columb pentru aşezarea oului în plan spaţial, şi n-ar fi putut spune vreodată că timpul înseamnă bani.

Cei care, stând sub pecetea foamei de timp şi de spaţiu, nu pot înţelege sau nu pot accepta acest mod de a gândi şi a fi al membrilor societăţii tradiţionale româneşti au la îndemână un mic tratat de ontologie concentrat, sub paradigma simbolică a drumului, în versurile următorului cântec maramureşean: „Drumu-i lung, pe drum mă duc/ Capătul nu i-l ajung. / De-aş ajunge capătuv N-aş mai înturna altuv Dare-aş mâna cu cucu / Fire-aş frate cu codru. / De-aş ajunge marginea/ Altu1 n-aş mai înturna/ Dare-aş mâna cu mierla/ Fire-aş frate cu moartea”. El vrea să spună că tot ceea ce ni se permite – ce ni se dă – în universul condiţiei umane este mersul, adică ceea ce în fenomenologia contemporană se numeşte temporalitate. Dincolo de ea, în Absolut, stă timpul

274 „Ce sunt stihiile e greu de precizat. Ele sunt invocate ca obârşie a lumii, dar invocarea nu pune în circulaţie un luau prea clar. Stihiile sunt ceva originar, generatoare ale existentei în formele ei multiple, ceva cosmic dar nedefinit, o prezenţă necunoscută de nimeni” (35, p. 70).

r

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

443

— Pentru noi încremenit, pentru sine însuşi mişcător – al divinităţii. Omul care ar putea atinge hotarele acestui timp ar deveni un mort nemuritor (mort pentru existenţă, congener – frate – cu eternitatea goală a morţii). Dar cel care îşi converteşte temporalitatea într-o mecanică a devenirii – care-şi fixează repere finaliste exclusiv pe parcursul drumului – rămâne într-o perpetuă mişcare (agitaţie)

inferioară şi exterioară fiinţei. Pantha rei a lui Heraclit este, aşa cum am mai spus (7, p.77), o sintagmă receptată denaturat de către conştiinţa omului modern. Nu râul este trecător sau schimbător (râul, ca şi codrul, este veşnic, spune şi Eminescu, „râul este Demiurg"), ci ochiul care-l priveşte în corelaţie cu reperele peisajului străbătut. În timp ce ochiul percepe curgerea în succesiunea ireversibilă a clipelor, intuiţia (înţelegerea preonto-logică modelată de sentimentul religios) vede râul arhetipal, integrat unui timp originar unde izvorul şi gura de vărsare coincid. Astfel râul devine circumferinţa paradisului (în imaginarul folcloric românesc Apa Duminicii), pe când drumul rămâne o matrice iniţiatică, o perpetuă experimentare simbolică a ecuaţiei drum al crucii (al patimilor) – drum al învierii şi al ascensiunii la cer

Valenţele cosmice ale spaţiului şi timpului se leagă, aşadar, nu de sfera evenimenţială a faptei, ci de cea esenţializată a semnificaţiei transcendente. Trebuie să treacă o lungă vreme goală – sau, totuna, plină de făptuiri nesemnificative, de treceri şi petreceri în ordinea umanului – pentru ca ea, vremea, să se plinească, să capete un alt conţinut şi un alt înţeles. O „plinire a vremii" a fost crearea lumii (urmând timpului gol al eternităţii divine), o alta venirea Mântuitorului, cea care a dat sens etic devenirii prin însumarea ciclurilor temporale într-un context soteriologic, şi tot o „plinire a vremii" e aşteptată pentru momentul celei de a doua veniri a Lui, când întregul timp va trece în veşnicie (alt

444 Vasile Avram ceva decât eternitatea) şi se va conştientiza prin omul îndumnezeit275.

Fiindcă între aceste „pliniri" vremea nu face decât să vremuiască – adică să treacă dintr-o bătaie în alta a ceasului276 – se naşte în spiritele sceptice sentimentul zădărniciei, iar în cele active ideea că acumulările de senzaţii şi de obiecte sunt singurele realităţi ce dau seamă de trecerea noastră prin lume277. Există însă şi o a treia soluţie: acumulările existenţiale puse sub paza sentimentului perisabilităţii lor, sau, altfel spus, adecvarea acestor acumulări la necesitatea plinirii vremii: tot ceea ce se înfăptuieşte la nivel individual să fie în consens cu finalitatea transcendentă a existenţei, cu acea

previzibilă transformare a lumii din momentul când bilanţul devine obligatoriu şi necesar atât în plan uman cât şi în plan cosmic.

Fatalitatea trecerii timpului se converteşte astfel în timpul creator şi existenţa capătă sens. Nu prin mulţimea acumulărilor, ci prin valoarea lor, prin adecvarea acestora la im

275 Relaţia timpului cu veşnicia şi eternitatea (temă numai în aparenţă abstractă) este similară, în cultura societăţii tradiţionale, cu cea statuată de scrierile Sfinţilor Părinţi. „Timpul, spune Sf. Maxim Mărturisitorul, este veac (eon) când se opreşte din mişcare, este măsurat (...); veacul sau eonul este un timp lipsit de mişcare, iar timpul un veac sau eon măsurat prin mişcare" (233, p.161). Cf. şi comentariul părintelui Stăniloaie la acest pasaj: „Veacul (eonul) nu e eternitatea lui Dumnezeu, ci e timpul oprit din mişcare, având în el rezultatul întregii mişcări. Eonul e veşnicia celor create sau mai bine zis nemişcarea lor. Dar această oprire a mişcării celor create înseamnă că ele au ajuns la plenitudinea vieţii divine revărsată în cei ce au înaintat în timp spre o desăvârşire".

276 Un proverb românesc analizat de C. Noica sub orizontul lexicului devenirii spune: „ceasul bate, loveşte şi vremea stă, vremuieşte".

277 „Lucrurile acestea au interes mai ales astăzi, într-o lume aflată într-o imensă prefacere, în care o mulţime de lucruri sunt puse în joc, în care fiecare individ şi fiecare neam este îmbiat de fel de fel de formule de ancorare în existenţă, în care speră să poată să-şi toarne viaţa în viitor şi în care fiecare ispită este o ispită de a ne pierde" (351, p.93).

Creştinismul cosmic o paradigmă pierdută?

445

perativele trecerii din cantitate în calitate, prin conştiinţa participării după măsură la marele act al plinirii vremii. Individualul trece în general fără convulsii şi desincronizări: memento mori devine cheia etică a integrării cosmice, vremea nu vremuieşte în zadar, devenirea se converteşte în fiinţă. C.G. Jung, despre care Mircea Eliade spune că şi-a păstrat până la sfârşitul vieţii aliura de înţelept chinez

sau de ţăran din sud-estul Europei, atenţionează că „pentru om, chestiunea decisivă e asta: te referi sau nu la veşnicie9 Acesta e criteriul vieţii. Numai dacă ştiu că ideea veşniciei e esenţială nu-mi leg interesul de futilităţi şi de lucruri fără importanţă decisivă (...). Dacă înţelegem şi simţim că, în această viaţă deja, suntem legaţi de veşnicie, dorinţele şi atitudinile noastre se modifică. La urma urmelor, nu valorăm decât prin esenţial, iar dacă n-ai găsit calea spre el, viaţa este irosită" (195, p.370).

De aici şi multiplele conotaţii ale cuvântului rostm expresie românească. Au rost doar acumulările dotate cu sens, cele care dau seamă de inevitabilitatea unei noi pliniri a vremii, care ies de sub vremuire. De aici şi răbdarea, imensa răbdare a omului care ştie că forţarea destinului nu face decât să întârzie ori să vicieze, momentul când devenirea trece în fiinţă, momentul evaluării faptelor în esenţa lor transcendentă.

BIBLIOGRAFIE

1. Afloroaiei, Ştefan. Lumea ca reprezentare a celui/a/t, Iaşi, Editura Institutului European, 1994

2. *" * Amor şi sexualitate în Occident, Bucureşti, Editura Artemis, 1994

3. Antohi, Sorin. Exerciţiul distanţei – discursuri, societăţi, metode, Bucureşti, Editura Nemira, 1997

4. Apolzan, Lucia. Carpaţii – tezaur de istorie. Prezentarea aşezărilor risipite pe înălţimi, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică 1987

5. Auge, Marc. Religie şi antropologie, Editura „Jurnalul literar", 1995

6. Autran, Charles. M'rthra, Zoroastru şi istoria ariană a creştinismului, Editura Antet, 1995

7. Avram, Vasile. Constelaţia magicului. O viziune românească asupra misterului existenţial, Editura U C N, 1994

8. Bachelard, Gaston. Dialectica spiritului ştiinţific modern, 2 vol., Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1996

9. Bachelard, Gaston. Psihanaliza focului, Bucureşti, Editura Univers, 1989

10. Bachelard, Gaston. Apa şi visele. Eseu despre imaginaţia materiei, Bucureşti, Editura Univers, 1995

11. Baconsky, Teodor. Iacob şi îngerul, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996

12. Baconsky, Teodor. Râsul patriarhilor. O antropologie a deriziunii în Patristica răsăriteană, Bucureşti, Editura „Anastasia", 1996

13. Urs von Balthasar, H… Kosmiche Liturgie – Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbiids, Freiburg, 1941

14. Baltrusaitis, Jurgis. Evul Mediu fantastic, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1975

15. Barret, William. Death of the Soul – From Descartes to the Computer, New York, Anchor Press, 1986

16. Bastide, Roger. Anthropologie appliquie, Paris, Payot, 1971

17. Baudrillard, Jean. Sistemul obiectelor, Echinox, 1996

18. Bârlea, Ovidiu. Folclorul românesc, I, Bucureşti, Editura Minerva 1981

19. Bârlea, Ovidiu. Metoda de cercetare a folclorului, Bucureşti, E.P. L, 1969

Bârlea, Ovidiu. Istoria folcloristicii româneşti, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1974
21. Bârlea, Ovidiu. Antologie de proză populară epică, 3 vol., Bucureşti, E.P.L. 1966
22. Bârlea, Ovidiu. Mică enciclopedie a poveştilor româneşti, Bucureşti.
Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976
23. Băbuţ, Gheorghe. Pelerinul român. Oradea, 1992
24. Bălăceanu Stolnici, Constantin. Dialoguri despre cele văzute şi nevăzute, Editura Harisma, 1995
25. Băncilă, Vasile. Duhul sărbătorii, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996
26. Băncilă, Vasile. Lucian B/aga – energie românească, Cluj, Editura „Graiul Românesc", 1948
27. Bărbulescu, Mihai. Interferenţe spirituale în Dacia romană, Cluj, Editura Dacia, 1984
28. Benda, Julien. Trădarea cărturarilor, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993
29. Benoist, Luc. Semne. simboluri şi mituri, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995
30. Berdiaev, Nicolai. Destinul omului în lumea actuală, Editura „ABC", 1993
31. Berdiaev, Nicolai. Sensul creaţiei, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992
32. Berdiaev, Nicolai. Un nou ev mediu, Craiova, Editura Omniscop, 1995
33. Berger, René. Mutaţia semne/or, Bucureşti, Editura Meridiane, 1978
34. Bergson, Henri. Cete două surse ale moralei şi religiei, Iaşi, Editura Institutului European, 1992
35. Bernea, Ernest. Cadre ale gândirii populare româneşti, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1985

36. Bernea, Ernest. Crist şi condiţia umană, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1996

37. Besançon, Alain. Confuzia limbilor, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992

38. Besançon, Alain. Imaginea interzisă Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996

39. Blaga, Lucian. Trilogia Valorilor (Ştiinţă şi creaţie; Gândire magică şi religie; Artă şi valoare), Bucureşti, Editura Humanitas, 1996

448 Vasile Avram

40. Blaga, Lucian. Trilogia cunoaşterii (Eonul dogmatic; Cunoaşterea luciferică; Cenzura transcendentă). În: Opere, vol. 8, Bucureşti, Editura Minerva, 1983

41. Blaga, Lucian. Trilogia cosmologică (Diferenţialele divine; Aspecte antropologice; Fiinţa istorică). În: Opere, vol. 11, Bucureşti, Editura Minerva, 1988

42. Blaga, Lucian. Trilogia culturii (Orizont şi stil; Spaţiul mioritic; Geneza metaforei şi sensul culturi?), Bucureşti, E.P.L. 1968

43. Blaga, Lucian. Zărişietaţie, Bucureşti, E.P.L. 1968

44. Blaga, Lucian. Elogiu satului românesc. Discurs de recepţie în Academia Română, Bucureşti, 1937

45. Bohm, David. Plenitudinea lumii şi ordinea ei, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995

46. Bogdan, Ioan; Olos, Minai; Timiş, Nicoară. Calendarul Maramureşului, Baia Mare, 1980

47. Boia, Lucian. Istorie şi mit în conştiinţa românească, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

48. Bonnard, André. Civilizaţia greacă, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967

49. Borella, Jean. Criza simbolismului religios, Iaşi, Editura Institutului European, 1995

50. Botta, Dan. Unduire şi moarte, Iaşi, Editura Institutului European, 1995

51. Boas, Franz. Anthropology and Modern Life, New York,

Dover Publications, Inc. 1986

52. Branga, Nicolae. Memoria antichităţii, Sibiu, Editura Universităţii, 1995

53. Branişte, Emil; Niţoiu, Ghenadie; Neda, Gheorghe. Liturgica teoretică, Bucureşti, Editura „Credinţa Noastră", 1997

54. Braudel, Fernand. Gramatica civilizaţiilor, Bucureşti, Editura Meridiane, 1984

55. Braudel, Fernand. Structurile cotidianului: posibilul şi imposibilul, Bucureşti, Editura Meridiane, 1984

56. Brânda, Nicolae. Mituri ale antropocentrismului românesc – I, Mioriţa, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1991

57. Brătianu, Gheorghe. O enigmă şi un miracol istoric – poporul român, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988

58. Brătulescu, Monica. Colinda românească, Bucureşti, Editura Minerva, 1981

59. Bria, Ion. Dicţionar de teologie ortodoxă, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1994

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

449

60. Bria, Ion. Liturghia după liturghie, Misiune apostolică şi mărturie creştină azi, Editura Athena, 1996

61. Brown, LB… Psychology of Religious Belief, London, Academic Press, 1987

62. Buber, Martin. Eu şi tu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992

63. Buhociu, Octavian. Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească, Bucureşti, Editura Minerva, 1979

64. Bultmann, Rudolf. Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques, Paris, Payot, 1951

65. Busuioceanu, Al… Zalmoxis, Bucureşti, Editura Meridiane, 1985

66. Butură, Vaier. Cultura spirituală românească, Bucureşti, Editura Minerva, 1992

67. Butură, Vaier. Enciclopedie de etno-botanică românească, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979

68. Caillois, Roger. Lăhomme etle sacre, Paris, 1953
69. Cairns, E. Creştinismul de-a lungul secolelor, Societatea Misionară Română, 1992
70. Candrea, I.A... Folclorul medical românesc comparat, Bucureşti, Editura Casa Şcolilor, 1944
71. Candrea, I.A... Iarba fiarelor, Bucureşti, Editura Casa Şcolilor, 1928
72. Candrea, LA... Grai, datini, credinţe, Bucureşti, Editura Alcalay, 1935
73. Candrea, I. A.; Densuşianu, Ovidiu. Cum grăieşte şi simte ţăranul român, Bucureşti, Editura Alcalay, 1908
74. Cantemir, Dimitrie. Descrierea Moldovei, Bucureşti, Editura Minerva, 1976
75. Caraman, Petru. Colindatul la români, slavi şi la alte popoare, Bucureşti, Editura Minerva, 1983
76. Caraman, Petru. Pământ şi apă, Iaşi, Editura Junimea, 1984
77. Cartojan, Nicolae. Cărţile populare în literatura românească, 2 vol., Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1974
78. Cassirer, Ernest. Eseu despre om, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994
79. Cepraga, Dan O... Graiuri/e Domnului. Colinda creştină tradiţională, Editura Clusium, 1995
80. Ciachir, Dan. Cronica ortodoxă, Iaşi, Editura Timpul, vol. l 1994, vol. I11997
B1. Charachidze, Georges. Prometeu sau Caucazul, Editura Meridiane, 1988

82. Chirilă, Pavel dr.; Valica, Mihai pr... Meditaţie la medicina biblică Bucureşti, Asociaţia medicafă creştină „Christiana", 1992
83. Ciauşianu, Gheorghe. Superstiţii/e poporului român, Bucureşti 1914
84. Clastres, Pierre. Societatea contra statului, Editura Ararat, 1995

85. Coman, I.G… Patrologie, Bucureşti, Editura Institutului Biblic, 1956
86. Coman, I.G… Scriitori bisericeşti din epoca străromână, Bucureşti, Editura Institutului Biblic, 1974
87. Comarnescu, Petru. Kalokagathon, Bucureşti, Editura Minerva, 1985
88. Comoroşan, Sorin. Exerciţii de naivitate, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1993
89. Comşa, Eugen. Neoliticul pe teritoriul României, Bucureşti, Editura Academiei, 1978
90. Constantin, Dumitru. Inteligenţa materiei, Bucureşti, Editura Militară, 1981
91. Constantinescu, Nicolae. Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale. Reflexe în folclorul românesc, Bucureşti, Editura Academiei, 1987
92. Corbin, Henry. Paradoxul monoteismului, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1997
93. Coşeriu, Eugenio. Limba română în faţa Occidentului, Cluj, Editura Dacia, 1994
94. Crainic, Nichifor. Nostalgia paradisului, Bucureşti, Editura „Cugetarea", f.a.
95. Crainic, Nichifor. Puncte cardinale în haos, Iaşi, Editura Timpul, 1996
96. Creţu, Vasile T… Ethosul folcloric – sistem deschis, Timişoara, Editura Facla, 1980
97. Creţu, Vasile T… Existenţa ca întemeiere, Timişoara, Editura Facla, 1988
98. Cristescu-Golopenţia, S… Densuş – un sat din Ţara Oltului. Manifestări spirituale, Bucureşti, 1944
99. Crişan, Ion H… Burebista şi epoca sa, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1975
100. Cuceu, Ion; Cuceu, Maria. Vechi obiceiuri agrare româneşti, Bucureşti, Editura Minerva, 1988
101. Culianu, I.P… Mkcea E/ia de Bucureşti, Editura Nemira,

1995 102. Culianu, I.P… Eros şi magie Pi Renaştere, Bucureşti, Editura Nemira, 1994

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

451

103. Culianu, I.P… Gnozele dualiste ale Occidentului, Bucureşti, Editura Nemira, 1995 104. Culianu, I.P… Călătorii în lumea de dincolo, Bucureşti, Editura

Nemira, 1996

105. Daicovici, Hadrian. Dacii, Bucureşti, E.P.L., 1968 106. Danieiou, Jean. Dieu etnous, Ed. Bernard Grasset, 1956 107. Densuşianu, Nicolae. Dacia preistorică, Bucureşti, Editura Meridiane, 1986

108. Densuşianu, Ovid. Folclorul – cum trebuie înţeles, Bucureşti, 1937 109. Densuşianu, Ovid. Viaţa păstorească în poezia noastră populară.

E.P.L. 1966

110. *" Dicţionar biblic. Oradea, Editura „Cartea Creştină, 1995 111. Dima, Alexandru. Arta populară şi relaţiile ei, Bucureşti, Editura

Minerva, 1971 112. Dionisie Areopagitul. Despre numele divine. Teologia mistică, Iaşi, Editura Institutului European, 1993 113. Dionisie Areopagitul. Ierarhia cerească şi ierarhia bisericească, Iaşi, Editura Institutului Europrean, 1994

114. Dionisie Areopagitul. Epistolele, Bucureşti, Editura ALL, 1994 115. Domenach, J.M… întoarcerea tragicului, Bucureşti, Editura Meridiane, 1995 116. Domenach, J.M… Enquette sur les idâes contemporaines, Ed. du

Seuil, 1981 117. Drăghicescu, Dumitru. Din psihologia poporului român, Bucureşti.

Editura Albatros, 1996 118. Drăguţ, Vasile. Dicţionar enciclopedic de artă medievală românească, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976 119. Drogeanu, Paul. Practica fericirii, Bucureşti, Editura Eminescu.

1985

120. Duby, Georges. Anul 1.000, Iaşi, Editura Polirom, 1996 121.

Dumezil, Georges. Zeii suverani ai indo-europenilor, Bucureşti.
Editura Univers Enciclopedic, 1997 122. Dufrenne, Mikel. Pourlăhomme, Ed. du Seuil, 1968 123. Dumitriu, Anton. Retrospective, Bucureşti, Editura Tehnică, 1991
124. Dunăre, Nicolae. Ornamentică tradiţională comparată. Bucureşti, Editura Meridiane, 1979
125. Durând, Gilbert. Structuri/e antropologice ale imaginarului, Bucureşti, Editura Univers, 1977
126. Durkhelm, Emile. Formele elementare ale vieţii religioase, Iaşi, Editura Polirom, 1995
452 Vasile Avram
127. Duţu, Al. Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea E.P.L. 1968
128. Eiiade, Mircea. Aspecte ale mitului, Bucureşti, Editura Univers 1978
129. Eliade, Mircea. De la Zalmoxis la Genghis Han, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980
130.EIiade, Mircea. Imagini şi simboluri, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994
131. Eliade, Mircea. Făurari şi alchimişti, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996
132. Eliade, Mircea. Istoria credinţelor şi ideilor religioase, 3 vol., Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981; 1986; 1988
133. Eliade, Mircea. Le mythe de / eternei retour, Paris, Gallimard, 1969
134. Eliade, Mircea. Mefistofel şi androginul, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995
135. Eliade, Mircea. Meşterul Mano/e, Iaşi, Editura Junimea, 1992
136. Eliade, Mircea. Morfologia religiizor. Prolegomene, Ed. „Jurnalul literar", 1993
137. Eliade, Mircea. Naşteri mistice, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995
138. EIiade, Mircea. Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale,

Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

139. Eliade, Mircea. Profetism românesc, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor", 1990

140.EIiade, Mircea. Sacrul şi profanul, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992

141. Eliade, Mircea. Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997

142. Eliade, Mircea. Tratat de istorie a religiilor, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992

143. * * * The eneiclopedia of Religion, 16 vol., M. Eliade Editor în chief, New York, MĂCMillan Publishing Company, 1987

144. Evdokimov, Paul. Ortodoxia, Bucureşti, Editura Institutului Biblic, 1996

145. Fecioru, Theodor. Poporul român şi fenomenul religios, Bucureşti, Editura Librăriei Teologice, 1939

146. * * Fenomenologie şi teologie, Iaşi, Editura Polirom, 1996

147. Florian, Mircea. Misticism şi credinţă, Bucureşti, 1946

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

453

148. Florescu, R.; Daicoviciu, H.; Roşu, I… Dicţionar enciclopedic de artă veche a României, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980

149. Fochi, Adrian. Mioriţa, Bucureşti, Editura Academiei, 1964

150. Fochi, Adrian. Datini şi eresuri populare la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui N. Densuşianu, Bucureşti, Editura Minerva, 1976

151. Frazer, George. Creanga de aur, 5 vol., Bucureşti, Editura Minerva, 1980

152. Freud, Sigmund. Totem şi tabu, Editura Mediarex, f.a.

153. Frobenius, Leo. Paideuma. Schiţă a unei filosofii a culturii, Bucureşti, Editura Meridiane, 1985

154. Fukuyama, Francis. Sfârşitul istoriei?, Bucureşti, Editura Vremea, 1994

155. Gadamer, H. G… Laphilosophie hermâneutique, P.U.F., 1996

156. Gaster, Mozes. Chrestomaţie română, Leipzig-Bucureşti, 1891

157. Gaster, Mozes. Literatura populară română, Bucureşti, Editura Minerva, 1983

158. Van Gennep, Arnold. Riturile de trecere, Iaşi, Editura Polirom, 1996

159. Van Gennep, Arnold. Formarea legendelor, Iaşi, Editura Polirom, 1997

160. Ghinoiu, Ion. Vârstele timpului, Bucureşti, Editura Meridiane, 1988

161. Ghinoiu. Ion. Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997

162. Ghyka Matila. Estetică şi teoria artei, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981

163. Gilson, Étienne. Filosofia în Evul Mediu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995

164. Gimbutas, Marija. Civilizaţie şi cultură. Vestigii preistorice în nord-estuleuropean, Bucureşti, Editura Meridiane, 1989

165. Gimbutas, Marija. The Goddesses and Gods of O/d Europe (6500 – 3500 B.C.). Miths and Cult Images, Ed. Thames and Hud-son, 1990

166. Ginzburg, Carlo. Istoria nocturnă. O interpretare a Sabatului, Iaşi, Editura Polirom, 1996

167. Girard, René. V iolenţa şi sacrul, Bucureşti, Editura Nemira, 1995

168. Girard, René. Des choses cachees depuis la formation du monde, Ed. Grasset, 1978

169. Girardet, Raoul. Mituri şi mitologii politice, Iaşi, Editura Institutului European, 1997

454 Vasile Avram

170. Giurescu, Constantin C; Giurescu, Dinu. Istoria românizor, I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1974

171. Le Goff, Jacques. Civilizaţia Occidentului medieval, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970

172. Le Goff, Jacques. Naşterea Purgatoriului, 2 vol, Bucureşti, Editura Meridiane, 1995
173. Gorovei, Artur. Literatură populară, 2 vol., Bucureşti, Editura Min-erva, 1985
174. Guehenno, Jean Marie. Sfârşitul democraţiei, Bucureşti, Editura Cristal, 1995
175. Guenon, René. Criza lumii moderne, Bucureşti, Editura Humani-tas, 1993
176. Guitton, Jean. Dumnezeu şi ştiinţa, Bucureşti, Editura Harisma, 1992
177. Gusdorf, Georges. Mit şi metafizică, Timişoara, Editura „Amar-cord", 1996
178. Harris, Marvin. Cultural Anthropology, Harper & Row, 1987
179. Haşdeu, B.P... Cuvente den bătrâni, 3 vol., Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1984
180. Herseni, Traian. Forme străvechi de cultură poporană românească, Cluj, Editura Dacia, 1977
181. Huizinga, Johan. Amurgul Evului Mediu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1993
182. lanoşi, Ion. Izvoare biblice, Bucureşti, Editura Minerva, 1994
183. Ioan Paul al II-lea. Să trecem pragul speranţei, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995
184. Ionescu, Nae. Roza vânturilor, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor", 1990
185. Ionescu, Nae. Curs de metafizică, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991
186. Ionescu, Nae. Prelegeri de fi/osofia religiei, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1994
187. Iordache, Ştefan. Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1985
188. Iorga, Nicolae. Istoria Bisericii româneşti, 2 vol., Bucureşti, Editura Ministerului de Culte, 1928

189. Iorga, Nicolae. Istoria vieţi/bizantine, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1974

190. Iorga, Nicolae. Sate şi preoţi din Ardeal, Bucureşti, 1902

191. lspirescu, Petre. Legende sau basme/e românizor, Bucureşti, E.P.L. 1968

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

455

192". * Istoria Bisericii universale, Bucureşti, Editura Institutului Biblic.

1975

193. Jung, C.G... În lumea arhetipurilor, Bucureşti, Editura „Jurnalul literar", 1994

194. Jung, C.G... Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu, Bucureşti, Editura Teora, 1997 195. Jung, C.G... Ma vie: souvenirs, reves et pensées, Paris, Galiimard, 1973 196Jung, C.G... Personalitate şi transfer, Bucureşti, Editura Teora.

1997 197. Jung, C. G.; Kereniy K... Copilul divin, fecioara divină, Timişoara.

Editura „Amarcord", 1994 198. Kamoouh, Claude. Românii – tipologie şi mentalităţi, Bucureşti.

Editura Humanitas, 1994 199. Kepel, Gilles. Dumnezeu îşi ia revanşa, Bucureşti, Editura

Artemis, 1995 200. Kernbach, Victor. Dicţionar de mitologie generală, Bucureşti.

Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989 201. Kernbach, Victor. Universul mitic al românilor, Bucureşti, Editura

Ştiinţifică, 1994 202. Kernbach, Victor. Mit, mitogeneză, mitosferă, Bucureşti, Editura

Casa Şcolilor, 1995

203. Kolakovsky, Leszek. Philosophie de la religion, Ed. Fayard, 1982 204. Larchet, Jean-Claude. Teologia bolii, Sibiu, Editura „Oastea

Domnului", 1997 205. Latiş, Vasile. Păstoritu/în Munţii Maramureşului. Spaţiu şi timp.

Baia Mare, 1993

206. Laurant, Jean-Pierre. La esoterisme, Paris, Ed. du Cerf, 1993 207. * * * Legendele românilor – 3 vol., Bucureşti, Editura „Grai şi suflet – Cultura Naţională M 994 208. Leveque, Pierre. Aventura greacă, Bucureşti, Editura Meridiane.

1987 209. Lévi-Strauss, Claude. Antropologia structurală, Bucureşti, Editura

Politică, 1978 210. Lévi-Strauss, Claude. Gândirea sălbatică, Bucureşti, Editura

Ştiinţifică, 1970 211. Levinas, Emmanuel. Moartea şi Timpul, Cluj, Biblioteca Apostrof.

1996

212. Lossky, Vladimir. Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, Bucureşti, Editura Anastasia, 1993!

456 Vasile Avram

213. Lotmann, I... Lecţii de poetică structura/ă, Bucureşti, Editura Univers, 1970

214. Lovinescu, Eugen. Istoria civilizaţiei române moderne, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972

215. Lovinescu, Vasile. Incantaţia sânge/ui, Iaşi, Editura Institutului European, 1993

216. Lovinescu, Vasile. Jurnalul a/chimic, Iaşi, Editura Institutului European, 1994

217. Lovinescu, Vasile. Mitul sfâşiat, Iaşi, Editura Institutului European, 1993

218. Lovinescu, Vasile. O icoană creştină pe Columna Traiană, Bucureşti, Cartea Românească, 1996

219. Lupasco, Stephan. Lăhomme etses trois ethiques, Ed. Rocher, 1986

220. Magne, Jean. Logica dogmelor, Bucureşti, Editura Polimark, 1995

221. Maior, Petru. Istoria Bisericii Românilor, Bucureşti, Editura Viitorul Românesc, 1995

222. Mansuelli, Guido. Civilizaţiile Europei Vechi, Bucureşti, Editura Meridiane, 1978

223. Marcel, Gabriel. Jurnal Metafizic, Timişoara, Editura „Amarcord”, 1995

224. Marcus, E. G; Fischer M., Anthropology ascultural Critique – An Experimental Moment in the Human Sciences, The University of Chicago Press, 1986

225. Marcus, Solomon. Provocarea ştiinţei, Bucureşti, Editura Politică, 1988

226. Marga, Andrei. Filosofia unificării europene, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1995

227. Marian, S. FI… Sărbătorile la români, Bucureşti, 1898

228. Marian, S. FI… Nunta la români, Bucureşti, Editura „Grai şi suflet – Cultura Naţională”, 1995

229. Marian, S. FI… Naşterea la români, Bucureşti, Editura „Grai şi suflet – Cultura Naţională”, 1995

230. Marian, S. FI… înmormântarea la români, Bucureşti, Editura „Grai şi suflet – Cultura Naţională”, 1995

231. Marrou, Henri. Teologia istoriei, Iaşi, Editura Institutului European, 1995

232. Mauss, Marcel; Hubert, Henri. Teoria generală a magiei, Iaşi, Editura Polirom, 1996

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

457

233. Sf. Maxim Mărturisitorul. Ambigua – tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul, Bucureşti, Editura Institutului Biblic, 1983

234. Mead, Margaret. Male and Female. The Classic Study of the Sexes, New York, Quill Edition, 1996

235. „ Meditaţii despre rugăciunea inimii, Bucureşti, Editura Anastasia, 1997

236. Mehedinţi, Simion. Civilizaţie şi cultură, Iaşi, Editura Junimea, 1986

237. Mehedinţi, Simion. Creştinismul românesc, Bucureşti, Editura Anastasia, 1995

238. Meslin, M. Ştiinţa religiilor, Bucureşti, Editura Humanitas,

1993

239. Michel, Aimé. Metanoia – fenomene fizice ale misticismului, Bucureşti, Editura Nemira, 1994

240. Morretta. Angelo. Mituri antice şi mitul progresului, Bucureşti, Editura Tehnică, 1994

241. Morretta. Angelo. Cuvântul şi tăcerea, Bucureşti, Editura Tehnică, 1994

242. Morin, Edgar. Science avec conscience, Ed. Fayard, 1990

243. Muşlea, Ion; Bârlea, Ovidiu. Tipologia folclorului, Bucureşti, Editura Minerva, 1970

244. Nellas, Panayotis. Omul – animal îndumnezeit, Sibiu, Editura Dei-sis, 1994

245. Nemoianu, Virgil. Jocurile divinităţii, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997

246. Neusch, Marcel. Les chrétiens et leur vision de lăhomme, Ed. Desclee, 1990

247. Nicolae, C. D… Leacuri şi remedii magice din Carpaţi, Bucureşti, Editura Ethos-Axis mundi, 1995

248. Niţu, Gheorghe. Elemente mitologice în creaţia populară românească, Bucureşti, Editura Albatros, 1988

249. Noica, Constantin. Cuvânt împreună despre rostirea românească, Bucureşti, Editura Eminescu, 1987

250. Noica, Constantin. Devenirea întru fiinţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981

251. Noica, Constantin. Sentimentul românesc al fiinţei, Bucureşti, Editura Eminescu, 1978

252. Noica, Constantin. Jurnal de idei, Bucureşti, Editura Humanitas, 1990

253. Noica, Constantin. Povestiri despre om, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1980

458 Vasile Avram

254. Noica, Constantin. Rugaţi-vă pentru fratele Alexandru, Bucureşti

Editura Humanitas, 1990 255. Oişteanu, Andrei. Motive şi

semnificaţiim ito-simbolice în cultura tradiţională românească, Bucureşti, Editura Minerva, 1989 256. Omea, Zigu. Anii ’30 – Extrema dreaptă românească, Bucureşti.

Editura Fundaţiei Culturale Române, 1996 257. Omea, Zigu. Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea

Bucureşti, Editura Eminescu, 1980

258. Otescu, N… Credinţele poporului român, Bucureşti, 1907 259. Otto, Rudolf. Sacrul, Cluj, Editura Dacia, 1992 260. Pamfile, Tudor. Agricultura la români. Bucureşti, 1915 261. Pamfile, Tudor. Cerul şi podoabele lui, Bucureşti, 1915 262. Pamfile, Tudor. Diavolul, învrăjbitor al lumii, Bucureşti, 1914 263. Pamfile, Tudor. Mitologie românească, I, Duşmani şi prieteni ai omului, Bucureşti, 1916 264. Pamfile, Tudor. Mitologie românească, II, Comorile, Bucureşti.

1916 265. Pamfile, Tudor. Mitologie românească, III, Pământul, Bucureşti.

Cultura Naţională, 1924

266. Pamfile, Tudor. Povestea lumii de demult. Bucureşti, 1913 267. Pamfile, Tudor. Sărbătorile de vară la români, Bucureşti, 1910 268. Pamfile, Tudor. Sărbătorile de toamnă şi postul Crăciunului, Bucureşti, 1914 269. Paleologu-Matta, Svetlana. Jurnalhermeneutic, Editura Clusium.

1997 270. Papadima, Ovidiu. Literatura populară românească, Bucureşti.

E.P.L. 1968

271. Papadima, Ovidiu. O viziune românească a lumii, Bucureşti, Editura Saeculum, 1995

272. Papahagi, Tache. Mic dicţionar folcloric, Bucureşti, Editura Minerva, 1979

273. Pavelescu, Gheorghe. Mana în folclorul românesc, Sibiu, 1945 274. Pavelescu, Gheorghe. Cercetări asupra magiei la românii din

Munţii Apuseni, Bucureşti, 1944

275. Pârvan, Vasile. Getica, Bucureşti, Editura Cultura Naţională, 1985 276. Pârvan, Vasile. Idei şi forme istorice, Bucureşti, Editura Cartea

Românească, 1920

277. Pârvan, Vasile. Memoriale, Cluj, Editura Dacia, 1973 278. Păcurariu Mircea, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Galaţi, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, 1996

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

459

279. * * * Pelerinul rus, Chişinău, Editura Axul Z, Bucureşti, Editura Axis mundi, 1992

280. Petrescu, Nicolae. Primitivii, Bucureşti, Editura Casa Şcolilor, 1944

281. Petrescu, Paul. Creaţia plastică ţărănească, Bucureşti, Editura Militară, 1976

282. Plămădeală, Antonie. Tradiţie şi libertate în spiritualitatea ortodoxă, Bucureşti, 1995

283. Pleşu, Andrei. Limba păsărilor, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994

284. Pop, Minai. Obiceiuri tradiţionale româneşti, Bucureşti, 1976

285. Pop, Mihai; Ruxăndoiu, Pavel. Folclorul literar românesc, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1976

286. * * * Postmodernismul – Deschideri filosofice, Cluj, Editura Dacia.

1995 287. Prigogine, llya. De la existenţă la devenire, Bucureşti, Editura

Ştiinţifică, 1992

288. Prigogine, llya; Stengers, Isabelle. Noua alianţă, Bucureşti, Editura Politică, 1984 289. Propp, V. I... Morfologia basmului, Bucureşti, Editura Univers.

1970 290. Puşcariu, Sextil. Limba română, Bucureşti, Editura Fundaţiei.

1942

291. Ralea, Mihai. Explicarea omului, Bucureşti, Editura Minerva, 1996 292. Rădulescu-Motru, Constantin. Etnicul românesc. Naţionalismul.

București, Editura Albatros, 1996 293. Rădulescu-Motru, Constantin. Românismul – catehismul unei noi spiritualităţi, Bucureşti, Editura Fundaţiei, 1939 294. Rădulescu-Motru, Constantin. Personalismul energetic, Bucureşti.

Editura Casa Şcolilor, 1927 295. Revel, Jean-François. Cunoaşterea inutilă, Bucureşti, Editura

Humanitas, 1993

296. Ricoeur, Paul. Eseuri de hermeneutică, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995 297. Ricoeur, Paul. Istorie şi adevăr, Bucureşti, Editura Anastasia.

1996 298. Rosetti, Al… Limba descântecelor româneşti, Bucureşti, Editura

Minerva, 1975

299. Rosetti, Al… Colindele religioase la români, Bucureşti, 1920 300. Rusu, LI… Etnogeneza românilor, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi

Enciclopedică, 1981

460 Vasile Avram

301. Sanie, Silviu. Din istoria, cultur/i şi religiei geto-dace, Iaşi, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 1995

302. Şăineanu, Lazăr. Basmele române, Bucureşti, 1895

303. Schuon, Frithjof. Despre unitatea transcendentă a religiilor, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994

304. Schuré, Eduard. La evolution divine de Sphinx a Christ, Paris, Flammarion, 1928

305. Scrima, Andrei. Timpul Rugului Aprins, Bucureşti, Humanitas, 1996

306. Şeuleanu, Ion. Dincoace de sacru, dincolo de profan, Târgu Mureş, Editura Tipomur, 1994

307. Şestov, Lev. Noaptea din Grădina Ghetsimani, Iaşi, Editura Poli-rom, 1995

308. Şestov, Lev. Apoteoza lipsei de temeiuri, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995

309. Soloviov, Vladimir. Trei dialoguri despre sfârşitul istoriei universale, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992

310. Stahl, Henri H… Eseuri critice, Bucureşti, Editura Minerva, 1983

311. Stahl, Henri H… Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti, Bucureşti, Editura Academiei, 2 vol., 1958; 1959

312. Stănciulescu T… Miturile creaţiei, Iaşi, Editura Performanţica, 1995

313. Stăniloaie, Dumitru. Poziţia domnului Lucian B/aga despre creştinism şi ortodoxie, Sibiu, 1942

314. Stăniloaie, Dumitru. Din istoria isihasmului în România, Bucureşti, Editura Scripta, 1992

315. Stăniloaie, Dumitru. Teologia dogmatică ortodoxă, 3 vol., Bucureşti, Editura Institutului Biblic, 1978

316. Stăniloaie, Dumitru. Reflexii despre spiritualitatea poporului român, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1992

317. Stăniloaie, Dumitru. Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt, Sibiu, Editura Deisis, 1995

318. Stăniloaie, Dumitru. Viaţa şi înălţarea Sf. Grigorie Pa/ama, Sibiu, 1938

319. Steinhardt, Nicolae. Jurnalul fericirii, Cluj, Editura Dacia, 1991

320. Steiner, George. După Babei. Aspecte ale limbii şi traducerii, Bucureşti, Ed. Univers, 1983

321. Steiner, Rudolf. Creştinismul ca fapt mistic şi misteriile antichităţii, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993

322. Steiner, Rudolf. Evanghelia după Ioan, Bucureşti, Editura Arhetip, 1996

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

461

323. Steiner, Rudolf. Ştiinţa ocultă, Iaşi, Editura Princeps, 1993

324. Steiner, Rudolf. Trepte/e iniţierii, Iaşi, Editura Princeps, 1993

325. Steiner, Rudolf. Povestea vieţii mele, Iaşi, Editura Princeps, 1994

326. Stossel, V.; Odogescu, I… Omul şi universul informaţional.

Timişoara, Editura Facla, 1987

327. Şuştea, Adrian. Sphaera mundi, Bucureşti, Editura Meta,

1994 328. Teilhard de Chardin, Pierre. Fenomenul uman, Bucureşti, Editura

Aion, 1997 329. Theodorescu, Răzvan. Civilizaţia românilor între medieval şi modern, Bucureşti, Editura Meridiane, 1987

330. Theodorescu, Răzvan. Bizanţ, Balcani, Occident, Bucureşti, Editura Academiei, 1974

331. Toffler, Alvin. Şocul viitorului, Bucureşti, Editura Politică, 1973 332. Toffler, Alvin. Război şi antirăzboi, Bucureşti, Editura Antet, 1995 333. Tuţea, Petre. Omul – Tratat de antropologie creştină, Iaşi, Editura

Timpul, 1992 334. Tuţea, Petre. Bătrâneţea şi alte texte filosofice, Bucureşti, Editura

Viitorul Românesc, 1992 335. Unamuno, Miguel de Despre sentimentul tragic al vieţii, Iaşi.

Editura Institutului European, 1995

336. Unamuno, Miguel de Agonia creştinismului, Iaşi, Editura Institutului European, 1993

337. Underhill, Evelyn. Mistica, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1995 338. Ursache, Petre. Poetică folclorică, Iaşi, Editura Junimea, 1976 339. Urzică, Mihatl. Minuni şi false minuni, Bucureşti, Editura

Anastasia, 1993

340. Valery, Paul. Criza spiritului, Iaşi, Editura Polirom, 1996 341. Vasiliu, D. A… Focul viu, Bucureşti, Editura Casa Şcolilor, 1943 342. Vatimo, Gianni. Sfârşitul modernităţii, Constanţa, Editura Pontica.

1993 343. Vatimo, Gianni. Dincolo de subiect, Constanţa, Editura Pontica.

1994

344. Velasco, Martin. Introducere în fenomenologia religiei, Iaşi, Editura Polirom, 1997 345. Verdery, Katherine. Compromis şi rezistenţă, Bucureşti, Editura

Humanitas, 1994

346. Vetişanu Vasile. Deschideri filosofice în cultura tradiţională, Bucureşti, Editura Eminescu, 1989

347. Vlăduţescu, Gheorghe. Filosofia legendelor cosmogonice

româneşti, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1995

348. Vlăduţescu, Gheorghe. Filosofia primelor secole creştine, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1995
349. Vrabie, Gheorghe. Retorica folclorului, Bucureşti, Editura Min-erva, 1978
350. Vulcănescu, Mircea. Dimensiunea românească a existenţei, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1991
351. Vulcânescu, Mircea. Posibilităţile filosofiei creştine, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996
352. Vulcănescu, Romulus. Mitologie română, Bucureşti, Editura Academiei, 1985
353. Weber, Max. Etica protestantă şi spiritul capitalismului. Bucureşti, Editura Humanitas, 1993
354. Wurtz, Bruno. Newăge, Timişoara, Editura de Vest, 1994
355. Yannaras, Christos. Ortodoxie şi Occident, Bucureşti, Editura Bizantină, 1995
356. Yannaras, Christos. Abecedar al credinţei, Bucureşti, Editura Bizantină, 1996
357. Yannaras, Christos. Heidegger şi Areopagitul, Bucureşti, Editura Anastasia, 1996
358. Yinger, Milton J… Ethnicity, Albany, 1994
359. Zamfirescu, Dan. Ortodoxie şi romano-catolicism, Bucureşti, Editura „Roza Vânturilor", 1992

Le christianisme cosmique – un paradigme pierdu? mythe et orthodoxie dans la tradition roumaine
— Resume – 4
Cet ouvrage essaie une mise en evidence des sym-boles, des rites, des coutumes et des croyances mytho-religieuses constituant ce que Mircea Eliade nommait „le christianisme cosmique": un phénomène de creativite religieuse de type folclorique paralele a celle

des theologiens, des mystiques et des artistes, une „theognose" qui jusquici n'a pas retenul'attention des phenomenologues et des histo-riens de la religion. Li se developpe dans une ambiance specifique, particuliere aux villages traditionnels, et persiste jusquă nos jours dans les aires plus isolees du sud-est de l'Europe, specialement en Roumanie, ou îi s-appuie sur une tradition mytho-religieuse extremement riche et vive, ayant des racines encore dans l'époque neolithique. Les caracteristiques essentielles en sont: l'indifference à l'egard du dogme excesivement conceptualise des theologiens, la representation iconique-symbolique de la divinite, la projection du culte et de l'imaginaire religieux sur l'écran d'un cosmos sacralise, la dimension liturgique de l'existence dans le monde, la synthese non-contradictoire de la mythologie et de la religion.

La communaute traditionnelle roumaine a vecu dans les cadres de ce modele d'integration dans la nature et le cosmos comme dans une matrice existenţielle qui la aide a resister sous la „terreur de l'histoire" et a survivre jusquă nos jours, raccordee aux horizons d'une realite mythique dont les coordonnées depassent, par leurs significations transcendentales, la realite empirique du pozitivisme. L'ex-pression paremiologique de ce „boycottage de l'histoire" (v. L. Blaga) c'est: Te-au coule, mais les pierres restent sur

 place" („apa trece, pietrele rămân"), son supporte ontolo-gique etant la valorisation alternative de la possibilite au detriment de la necessite.

Pourquoi cette variante du christianisme – plus concrete, plus souple, plus sincere, plus plastique, plus à l'abri de l at-taque des heresies, plus propre à la performation de la relation homme-cosmos-divinite – n a-t-il pas ete prise en compte jusquici par des teoreticiens? D'abord, parce que la religion meme, en să generalite, est tombee sous l'assaut de l anthropologie scientifique de descendance „lumieriste" et darwiniste. Puis, parce que les theologiens puristes ont tou-jours combattul'înclination des masses vers une vision cos-mique de la divinite, dans le but de maintenir le dogme chre-tien inaltere. Les ethnologues, qui devraient enregistrer les

manifestations du christianisme cosmique de perspective folclorique, ont preferes se limiter aux recueiis et aux études de facture exclusivement exoterique de l'imaginaire religieux, en negligéant ses dimensions esoteriques. Les historiens, les archeologues, les lingvistes, les critiques d'art, les anthropologues et les autres „scientistes" eleves sous la cou-pole du comparatisme pozitiviste ont negligé, dans leurs analyses, le document ethnologique relevant les niveaux prehistoriques profonds de la spiritualite archaâque, en s-ori-entant exclusivement vers l hypothese de la descendance greco-romane ou traque de l'imaginaire folclorique sud-est europeen.

Quand meme, il y a eu des tentatives de definir la spiritualite roumaine comme un heritage mytho-religieux archaïque en symbiose avec le christianisme chez Dimitrie Cantemir, B.P. Haşdeu, Nicolae Densuşianu, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan, La Generation 30, et surtout dans les ouvrages de philosophie de la culture ecrits par Lucian Blaga. D'autre part, une étude sistematique, de facture hermeneutique, visant „autant le sens profond de l'adhesion au tresor traditionnel, comme les reinterpretations creatrices du message

chrétien", comme exigeait M. Eliade, n'a pas ete elabore jusqâia present.

Historiquement, Ies themes principaux du christianisme cosmique se sont cristalises dans le contexte de la Vieille Civilisation européenne (v. M. Gimbutas) qui a precede l'invasion des indo-européens dans l'espace Carpatho-Balcanique et Mediterraneene une civilisation qui, pendant presque quatre milleniums (7.000 – 3.000 î.Hr. j, s'est de-veloppee dans une ambiance pacifique et creatrice ayant comme caracteristiques une organisation matrifocale de la communaute, une promotion des valeurs de la stabilite liees à la pratique de l'agriculture, une religion mythique fondee sur l'adoration d'une Grande Deesse aux epiphanies antropomorphes, avimorphe et zoomorphes. Les documents ar-cheologiques découverts dans de nombreux sites neolithi-ques attestent, dans ce context, une

spiritualite de grandes ressources creatrices qui se manifestent par les constructions de sanctuaires, le modelage de vases de culte et de figurines aux visibles fonctions magiques-religieuses, la performation de rites qui vont developper plus tard de nombreux themes mythologiques, notamment dans la culture mi-noenne, mycenienne et grecque, mais aussi dans celle des thraco-getes el, a travers eux, dans la culture traditionnelle roumaine. A l'époque neolithique se sont certainement formes les cultes de la fecondite, de la fertilite, de la lune, de l'eau aux vertues primordiales, de la terre germinatrice, mais surtout d'une divinite feminine regissant sur les deux hemi-spheres du mondee celeste et tellurique. Depuis lors se manifestent, aussi, les archetypes et les symboles essentiels qui vont marquer jusqâia nos jours la phenomenologie mytho-religieuse specifique au christianisme cosmiquee la croix comme le symbole de la totalite cosmique, de l'em-brassement horizontal et vertical du monde, le serpent ou la spirale – le symbole de la transformation, de l'ondulation cosmique, de l'ambiguite des sens etc. – l'arbre de la vie – 466 Vasile Avram reprezente dans la region carpate par le sapin – comme l'ex-pression de l'omnipresent archetype du Centre, la lune ou la semilune comme l'engrame du mystère mythique et magique, la chrysalide ou la chenille comme le symbole de la metamorphose de l'etre, des symboles geometriques (le cerele, le carré, le rond, le triangle, la pyramide etc.) ou numeriques (notamment la triade et ses multiples).

Dans l'opinion de l'auteur, le christianisme cosmique ne doit pas être defini comme un syncretisme des themes religieux paiens et chrétiens, comme un mélange non-differenţie de motifs hasardeusement constitues, mais comme une synthese des archetypes de l'imaginaire religieux developpes organiquement autour d'un axe mytho-symbolique reste constant d'une époque des origines jusquă aujourd'hui et qui ont pris periodiquement de nouvelles significations cultuelles et rituelles, en fonction des exigences de l'espace et du temps dans lesquels les communautes ar-chaâques et traditionnelles ont vecu. Dans certains villages roumains on peut retrouver, encore aujourd'hui, Ies princi-pales creations etnographiques et etnologiques

neolithi-quese les memes vetements, la meme architecture des mai-sons, Ies memes croyances sur l'espace, le temps et la cau-salite, Ies memes mythes d'origine, Ies memes rites et les memes pratiques magiques – quoique quelques-unes d'entre elles ont ete resignifies à la suite des transformations dans le paradigme existenţiel de la communaute et quelques autres ont pierdu le long du temps leurs significations mythiques et magiques, en restant de simples elements esthetiques de l'imaginaire folclorique. Par consequence, on ne peut pas parter de mythes et de symboles nouveaux, mais seulement d'une permanente dialectique des accumulations arche-typales structurees dans des relations binaires, temaires et quatemaires, dans l'ambiguâtă dessus-dessous, positif-negatif, masculin-feminin, droite-gauche etc, dans la contra-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

467

diction ou la complementarite modelee par un constant et general sentiment du sacre.

Selon la pensée traditionnelle roumaine, le sacre n'est pas touts a fait separe du profane, comme dans la definition de Durkheim> Ies deux concepts interferent et se modelent reciproquement, à la suite d'interventions du „transcendant qui descend" dans le monde (v. L Blaga) – une epiphanie minterrompue versant ses energies lumineuses dans les choses, une rayonnement cosmique prenant l'image de la Totalite du Morfde, de l'unite dans la multiplicite, de l hetero-nomie des eveniments en fonction de la volonte divine. De la les conceptions a part du destin, du rapport entre la necessite et le hasard, de l'alternance vie-mort-immortalite, dimensions specifiques de l'imaginaire folclorique roumain.

Delă, aussi, l'absence d'une mythologie pantheonique roumaine, en decât de l'effort de certains ethnologues de l'edifier selon les modeles étrangers ou selon leurs propres interpretations anthropologiques. Dans la vision roumaine, la divinite est egalement unique et plurale, comme dans l'orthodoxie des Saints Peres de l'Église, transcendante et immanente en meme temps, en se manifestant dans la binarite complementaire masculin-feminin (Dieu

le Pere et la Vierge Mere, auxquelles s-associe, pour completer la Trinite, le Fils descendant du vieil archetype de Yenfant divin), dans la contradiction pozitive-negative (le Dieu et le Diable comme des entites precosmogoniques distinctes et consubstanti-elles en meme temps) et dans des hierarchies célestes et chtoniennes ou les saints chrétiens sont associes aux fig-ures de l'imaginaire mythique et magique reprezentées dans le calendrier folclorique. D'ailleurs, selon l'opinion de l'auteur, îi n existe nulle part dans le monde un polytheisme authen-tique, à l'exception peut-être celui ediţie par les anciens Grecs dans une perioade ou ils ont commence a s-amuser à l'egard de la divinite, lorsque le logos s'est converti dans le mythos – le mythe compris comme „la fausse histoire", dans

468 Vasile Avram la deffinition de Xenophan, et non comme une „vraie histoire" de la société traditionnelle. On ne doit pas prendre pour l'Absolut Divin ses noms, ses attributs et ses manifestations iconiques de l'imaginaire populaire, încline plutot vers la plasticite des sens que vers leurs reductions antinomiques des dogmes.

Le christianisme roumain s'est instituie naturellement, discretement, sans des convulsions et des retractations propres aux autres espaces, sans la menace des heresies, sans les essais de concilier raţionelement l'apophatisme et le cata-fatisme, sans eliminer de son contenu les archetypes, Ies symboles et les rites de provenance prechrétienne. „Penser mythiquement à la maniere des chrétiens" (v. Th. Fecioru) n'est pas une anomalie ni dans la spiritualite des pretrese ils permettent la manifestation syncretique des doctrines de la Bible et des coutumes archaâques mythiques et magiques dont les modeles sont tres fort enracines dans la mentalité des gens (a voir l'autre livre de l'auteur, La constellation du magique). Ainsi, seulement, on peut expliquer le fait que les chants de Noel („colinde"), Ies enchantements, l'imaginaire symbolique, Ies rites et le ceremonials d'une visible teinte paâenne ont resiste le long des temps, integre harmoniquement dans l'imaginaire chrétien.

L'acceptation du christianisme a ete facilita aussi par les similitudes entre son noyau de mystère et les anciens mystères du

Zalmoxis, tous les deux fondes sur la meme typologie de l'immortalite, sur la binarite corps-(me, sur la signification initiatique du Grand Passage (la mort), sur l'ascetisme des grands prêtres (Ies ancetres des hermites caches dans de petits couvents edifies dans les cerveaux de la mohtagne), sur la morale înclinee vers l'austerite et la contemplation. Mais on ne doit pas entendre par cela que le christianisme cosmique soit une sorte de continuateur du monotheisme daco-gete, comme voudraient acerediter cer-tains chercheurs d'orientation protochroniste. Le paradigme

chrétien a modifie fundamentalement non seulement l'imaginaire religieux, mais aussi la maniere d'etre et de penser des gens, de sorte que leur entiere attitude et leur entiere conduite sont structurees autour de la doctrine de l'Evangile, meme şi elles sont greffees sur des archetypes ayant de tres fortes racines mithyques dans la psychologie abyssale.

D'ailleurs, la fagon de a instruire est axee non sur le proces d'accumulation des connaissances au titre de la gratuite – pour satisfaire la curiosite de savoir – mais sur la necessite de l'integration de l'homme dans la nature (l'enseignement pratique transmis a travers le proces d'enculturation) et sur l'aspiration vers la redemption (renseignement spirituel ini-tiatique, propre aux mages et aux hermites), tous les deux trouvant un support ideatique et mysterique dans les paroles du Jesus de l'Evangile. L'enseignement n'a pas pour but l'e-limination du mystère cosmique et existenţiel, mais au contraire, la conservation du celui-ci comme une rezerve d'existence et d'entendement pour un homme situe dans un monde marque par la presence indelebile des „differenţielles divines" (Blaga), la revelation etant permis seulement dans la mesure quelle ne detruit pas l'equilibre entre la nature et l'etre.

On ne doit pas rechercher l'identite et l'originalite du christianisme cosmique avec les méthodes logiques de la science moderne, mais – suivant les regles de la hermeneutique – en se situant

à l'intérieur de ses manifestations et t (chant d'en comprendre les lois intimes. Dans l'imaginaire folclorique, le concept d'originalite-n existe qâi a posteriori, comme une deduction de l'analyste qui se penche avec des intentions comprehensives sur ses aspects esoteriques. Tout ce qui s'est structura sur l'axe paradigmatique constituie in illo tempore est assimile et sistematise par l'imagination populaire d'après les normes de „l'esthetique de l'identite" (Lotmann) et fixe dans le patrimoine actif ou passif, primordial (mythique) ou secondaire (epique), modelateur (formatif)

470

Vasile Avram ou informateur (distractif) de la communaute. Parfois c'est l'homme qui creă le sisteme, mais autrefois îi se laisse modele par le sisteme comme une entite concrete integree dans une structure don't le modele est la divinite. On ne perd rien, on ne recoit rien de l'extérieur – parmi la „loi de la diffu-sion" trop claironnée – şi le motif ne trouve pas un porte-greffe solide, d'origine archetypale, developpe dans le sol fertile des mythes primordiaux accumules, par une société stable, du temps des origines.

La conception des communautes traditionnelles de l'espace et du temps est plus proche de celle elaboree par les acquis recents de la science moderne que de celle ap-partenant à la vision classique, pozitiviste ou kantienne de ces concepts. L'espace n existe que comme lieu (receptacle des choses) et le temps est incomprehensible en dehors des eveniments passes dans ses limites. Le Tout est structure dans une spirale cosmique don't le mouvement accede întru (vers-dans) l'etre (mais non dans le devenir specifique du type faustien de l'existence) et don't le noyau pourrait être identifie dans le riche symbolisme de l'ăâre (vatra – un moţ d'origine autohtonne, herite peut-être meme de la langue parlee sur ce territoire par la société neolithique, ayant des racines dans les structures profondes du langage).

Le concept d atre, comme les autres heritages directes de la société archaïque nee dans le neolithique, confere au vil-lage roumain

traditionnel un caractere de feminite structuree sur les archetypes de la duree et de la continuite, à l'abri de l'orgueil agressif des conquerants et de l'aventure gratuite de l'histoire, dedice aux valeurs perennes, sacrees, transhisto-riques de l'existence. De la ses dificultes a's integrer dans le paradigme de la civilisation occidentale axe sur la typologie du succes, de l'efficacite pragmatique, de la concurrence, du progres sans limites.

La reconsideration des croyances et des coutumes mytho-religieuses de la société traditionelle roumaine pour-Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

471

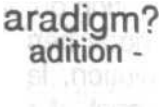
rait mettre dans la balance les valeurs pragmatiques du modele occidental de l'existence, voire meme comme une acception du dialogue avec l'autre, selon les exigences de la méthode hermeneutique (Gadamer, Ricoeur). Li se peut que l'évolution, le progres, l'aspiration vers le confort, le galop „suspect et presque morbide" vers le bonheur quotidienne (Cioran) ne reprezentent pas tout dans une existence ou Dieu est (peut être) encore present.

1

472

Vasile Avram

The Cosmic Christianity – a fost p – myth and orthodoxy in the Romanian te summary



The present paper attempts to highlight those mythical-religious symbols, rites, customs and beliefs which constitute what Mircea Eliade used to caii Cosmic Christianity: a phenomenon of folk-type religious creativity paralel with the one of theologia ns, artists and mysticists, which until nowadays failed to focus the attention of religious historians. It has developed în a specific environment and persists up to the present within the more isolated areas of South-Easten Europe, especially în România, where it is

attached to an ancient mythical-religious tradition which finds its roots in the neolithical age.

Its main characteristics: indifference towards the ex-cessively conceptualizând dogma of theologia ns, prefer-ence for the icon-symbolic representation of Divinity, the projection of religious cult and imaginary on the screen of a sacralizând cosmos, the valorization of the liturgical dimension of existence in the world, the non-contradictory synthesis between mythology and religion.

The Romanian tradiţional community has lived within the frames of this model of integration into cosmos as within an existenţial matrix which helped it to face „the terror of history" and survive until nowadays connected to the horisons of a mythical reality which transcends

through significance the empirical reality of pozitivism. The păremiological expression of this „boycott of his-tory" (Blaga) is: apa trece, pietrele rămân („water passes, stones remain") and its ontological support: the valorization of possibility \o the disadvantage of neces-sity.

Why has not been taken into consideration until now this variant perfect valuable of Christianity, undoubtedly more supple, more concrete, more sincere, more plastic, more suitable for performing the human-cosmos-Divinity relation, and less likely to focus the attacks of different heresies? First of all, due to reasons for which religion itself, in its generallity, fell under the assault of scientific anthropology of illuminist and darwinist extraction. Seconds, as a result of theological purism which always discouraged the propensity of masses toward a cosmic vision of Divinity, in order to preserve an unaltered dogma.

On the other hand, the ethnologists who should have recorded the manifestations of Cosmic Christianity from a folk-type perspective, preferred the collections and studies of an exclusively exoterical

nature of religious imagery. Historians, archaeologists, lingvists, art critics, anthropologists and other scientists educated at the scools of pozitivist and structuralist comparatism neglected in their analysis the prehystoric ethnological documents, focusing exclusively on the hipothesis of Greek-Roman, Celtic, Slavic or Thracian origin of the european folk imagery. Several attempts to define the Romanian spirituality from the perspective of an ancient mythical-religious legacy în symbiosis with Christianity – 474

Vasile Avram in the reads of Dimitrie Cantemir, B.P. Haşdeu, Nicolae Densuşianu, Nicolae Iorga, Vasile Pârvan and espe-cially Lucian Blaga's studies în philosophy of culture – have not been so far developed în an large anthropological view.

Diachronical, the main themes of Cosmic Christianity crystallized in the context of the Old European Civilization which preceded the Indo-Europeans invasion into the Carpathian-Balkan and Mediteraneean areas, a civilization flourishing for almost four tnousand years în a peaceful and creative environnement, having as main characteristics a matrifocal organization, a promotion of those stables values conferred by the practice of agri-culture, a myth-religion based on the worship of a Great Goddess with anthropomorphic, avimorphic and zoo-morphic epiphanies.

The archaeological documents discovered în several neolithical sites grouped by M. Gimbutas în five extensive cultural areas covering the south-east of Europe from Crete until the south of Poland an from the west of Ucraine until Slovakia reveal a spirituality full of great creative resources manifested by the construction of sanctuaries, the modelling of cult vases and figurines with obvious magical-religious functions, the performing of certain rites which later will develope numerous mythological themes mainly in the Minoic, Micenian and Greek culture, but also in the culture of Tracian Gets and, trough them, in the Romanian tradiţional culture.

From the neolithic period certainly come in the mythi-cal-religious life of Romanians a strong cult of fertility and fecundity, the cults of the moon, of the water with r

primordial virtues, of the cosmic bird (see Brâncuşi's artistic replicas) and germinating soil, but especially the cult of a Divinity which rules the two world hemispheres: uranic and telluric. From the same age come also the esenţial archtypes and symbols which will mark until nowadays the mythical-religious phenomenology of Cosmic Christianity: the cross as a symbol of the cosmic thoroughness and of the horizontal and vertical inclusion, the snake or the spiral as a symbol of becom-ing, cosmic rotation and higher aspiration, the life-tree (concretized in this area by the pine-tree) as an expres-sion of the omnipresent archtype of the Centre, the half-moon as a seal of mythical-magic mistery, the caterpil-lar as a symbol of the metamorphosis of being, geometrical symbols (circle, square, rhombus, triangle, pyramid etc.) and numerical ones (specially triade and its multi-ples).

It is the author's view that Cosmic Christianity should not be defined as a synthesis of the Christian and pagan themes, as an undiferenţiated mixture of motives fortuitousiy constituted, but as a synthesis of archtypes of the religious imaginary organicălly developed on a mithological-symbolic axis which has remained unaltered from a time of origins until nowadays, re-signifying from time to time its cults and rites according to the re-quirements of the space and time within which the ar-chaic and traditional communities have lived. In the Romanian villages cond be still found unaltered the main creations of neolithic: the same vestements, the same house architecture, the same beliefs about space, time and causality, the same myths of origin, the same

 rites and the same magic practices, with the only distinction that some motives have been re-signified as a result of the changes of existenţial paradigm, while oth-ers have lost as time clapsed the mythical-religious significance, remaining solely as aesthetic elements of the folk imaginary.

There are no new myths nor new symbols, there is only a

continuous dialectic of archtypal accumulations of binary, tertiary and quaternary nature in the up-down, pozitive-negative, male-female, left-right ambiguity, in the contradiction or complementarity modelled by a permanent and general sentiment of sacre. According to the Romanian conception, the sacre is not separated or different from profane, as în Durkheim's definition; the two concepts are interferent and model ea ch other through a continuous work of „the descending transcendent" (Blaga), an uninterrupted epiphany over-flowing its bright energy in things, a cosmic vision marked by the image of World Thoroughness, a vision of unity în multiplicity, a vision of the heteronomy of events and fenomenons in accordance with the will of the Divinity. It is here where the conceptions about destiny, the raport between necessity and hasard, the al-temation life-death-ressurection typicall for the Romanian folk imaginary have their origin.

It is because of these that one can explain the ab-sence of a Romanian pantheonic mythology, despite the eflorts of several ethnologists to build it up according to foreign models or their own anthropological interpretations. In accordance with the Romanian view, the Divinity is unique and plural, just as in the orthodoxy of

the Holy Parents of the Church, transcendental and immanent at the same time, manifesting itself through the complementary binarity male-female (God the Fa-ther and Holy Mother, triadically completed with the Holy Son in the descendance of the old archetype of the divine child and forming together the Trinity of the Cosmic Christianity), through the contradictory one pozitive-negative (God and the Devil as distinct and, at the same time, co-substanţial precosmogonic entities), and through celestial and chtonical hierarchies which assimilate the saints of the old Christian pantheon with representations of the mythical-magic imaginary structured within the popular calendar. In fact, according to the author's view, one can not fiind anywhere in the world a genuine politeism, with the notable exception of the one built up by the old Greeks în a period when they began to play the Divinity,

when the logos converted into mythos (the myth seen as „a false history" în Xe-nofan's definition). One shoud not mistake the Divine Absolute for its names, atributs and iconical manifestations from the folk imagery înclined rather towards the plasticity of senses than towards their antinomical reductions inspired by dogmas.

The Romanian Christianity established itself naturally, without convulsions or retractations as in other areas, without any threat of heresies, without attempts to reconcile the apophatisme and the cataphatisme, without eliminating the archtypes, the symbols and the rites of prechristian origin. „To think mythically as Christian" (Th. Fecioru) is not an anomaly even in the spirituality of the servants of Church, who allowed the sincretical

1

manifestation of biblical teachings with mythical-magic beliefs, traditions, practice and customs deeply rooted în people's spirituality (see the previous book of the author's, The Constellation of Magic). It is this which solely explains the fact that the old corals, the exor-cisms, the symbolic imaginary, the rites and ceremoni-als with obvious pagan origin have passed the test of time, armonically integrated in the Christian imaginary.

The conversion to Christianity was cased by the numerous similarities existing between its mysterious nucleus and the old mysteries of Zalmoxis, which are based on the same typology of belief în immortality, the binarity body-soul, the initiating character of the great passing, the ascetism of the great priests (ancestors of the reduses retired în mountain hermitages), the moral-ity înclined towards austerity and contemplation. One shoud not conclude from all these that Cosmic Christianity is a kind of continuer of the Dacian-Getic mono-theism as some circles of protocronist orientation try to suggest. The Christian paradigm has fundamentally modified not only the religious imaginary but also the human way of being and thinking, so that the whole at-titude and behaviour of the members of the traditional society is structured around the evangelic teaching,

even if, as I already mentioned, it is grafted on archaic patterns with deep roots în people's abysal psichology.

As a matter of fact, the way of learning of the members of a tradiţional society is not based on the accu mulation of gratuitous knowledges – as a satisfaction of the curiosity to knowbut on the necessity for integrat-ing in the nature (the pragmatic teaching transmitted by

enculturation) and the geaming for salvation (the spiritual teaching of an iniţiating type, characteristic of mă-guses and reduses) which both fiind an ideatic and mysterious support in the examples of Jesus Christ from the Gospel. The teaching's main obiective is not the eelimination of cosmic and existenţial mystery but, on the contrary, as Blaga used to say, its prezervation as a rezerve for mankin's living and explaining, set in a world marked by the indeleble presence of the „divine differ-entials" and its revealing at an extent which woud maintain the equilibrium between being and nature.

The identity and originality of Cosmic Christianity shoud not be sought by using the methods of modern science. In the folk imagery the concept of originality does not exist but a posteriori, as a deduction of the analyst with hermeneutical intentions, bent on its exoterical manifestations. Allthing structurated on the paradigmatic axis constituted in illo tempore is assimilated and processed by folk imagination according to „identity aesthetic" norms (Lotmann) and passed further into the active and passive, primordial (mythical) or secondary (epical), modelling (formative) or informing (distractive) patrimony of the community. Sometimes mankind creats the sistem, other times he left himself be created by the sistem as a concrete entity of a whole in which the Divinity is mirrored. Nothing is lost and nothing is received from outside through the mach-trumpeted law of diffusion unless the model finds a lasting stock of archtypal origin, grown in the fertile soil of the primordial myths which every durable

society ac-cumulates în a time of its origin.

r*.

480 Vasile Avram

The space and time outlook of the members of a tradiţional society is much closer to the latest works of sci-ence that the classic, pozitiviste or kantian approach of these concepts. Space exists only as a place (reciever of objects), and time is incomprehensible if separated from the events which take place within it. Everything is structurated în a cosmic volute the movement of which acceds into being (and not in the erupty evolution typi-cal for the faustical type of existence) and the nucleus of which couid be identified in the rich symbolistics of vatra (hearth) – word of native origin, perhaps inherited from the speech of the neolithical society living on these places, borrowed by the languages of al! neighbouring nations, and found at the origin of many expressions with roots in the deep structure of the language.

The concept of hearth, like all other direct legacies of the way of being and thinking which belong to the ar-chaic society of neolithic, confers to the Romanian tradiţional village a character of feminity based on the ar-chtypes of stability and continuity, safed from the agressive vanity of conquests and gratuitous adventure, înclined towards the sacred, durable and transhistorical values of existence. It is here that one can find the causes of its difficulties to integrate in the paradigm of contemporary western civilisation, a paradigm centred on the typology of succes, pragmatic efficiency, competition and unlimited progress.

The reconsideration of the mythical-religious beliefs and customs of the Romanian tradiţional society couid put into question the improper optimism rezulted from the succes în a pragmatic plan of the western model of

Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?

481

existence, even from the limited perspective of accept-ing a dialogue with ea ch other as the exigencies of Gadamer's hermeneutical method wouid suggest. Perhaps the evolution, the

progress and the aspiration to-wards confort, „the suspecte and almost morbid" pur-suit of happiness (Cioran) is not everithing în an existence in which God is (could be) still present.

CUPRINS

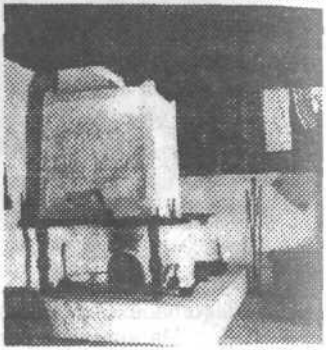
Argument…3
1. Partea noastră de cer…3
2. Acumularea memoriei mitice…12
3. Un Răsărit simbolic…20
I. Valorile sacre ale profanului…28

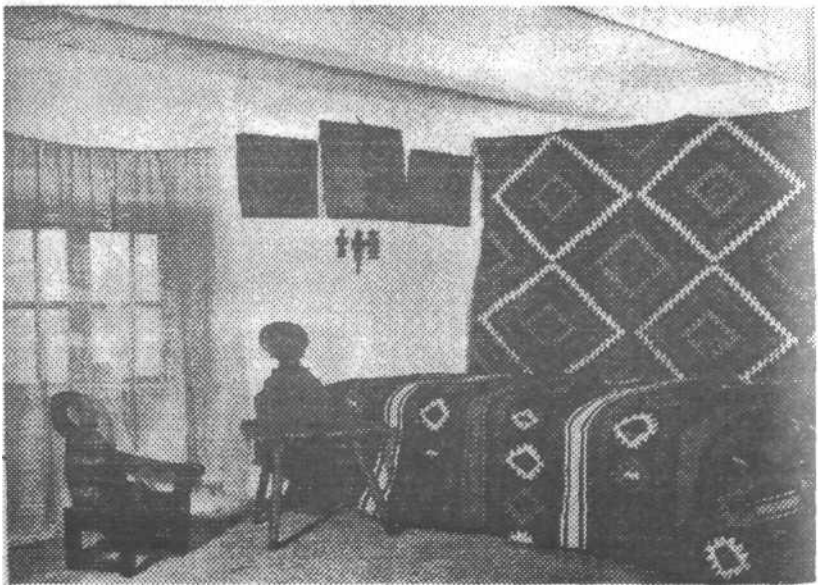
1. Apa şi pietrele…28
2. O privire în exterior…34
3. Cosmomorfism…41
4. Punte de sărbători…49
5. O singură brazdă…55
6. Subzistenţă şi existenţă…61
7. A gândi mitic creştineşte…65
II. Recuperarea unui concept…71
1. Nostalgia originilor…71
2. Moştenirea lui Blaga…78
3. Lecţia Mioriţei…83
4. Discreditarea religiei…91
5. Atitudinea filosofiei…99
6. Psihologie sau sociologie?…106
7. Redescoperirea credinţei…110
8. O fenomenologie a tainei…115
9. Asumarea existenţială a sacrului…123
III. Între teologie şi antropologie…132
1. Osinteză istorică…132
2. Logica dogmelor…137
3. Dificultăţile Revelaţiei…142
Creştinismul cosmic – o paradigmă pierdută?
483
4. Funcţiile simbolului…147
5. O hermeneutică a fiinţei…154
6. Prizonieratul metodologiei…159
7. Reabilitarea documentului etnologic…168
8. Limitele raţionalităţii…173
9. Orizontul misterului…178
10. Un cer fără Dumnezeu?…188
IV. Recurs la memorie…197
1. Structurile adânci ale fiinţei comunitare…197
2. Argumentul lingvisticii…209
3. Vechea Civilizaţie Europeană…221

4. Simboluri cosmice în neolitic…228
5. Permanenţa Vechii Civilizaţii Europene…236
6. Difuziune sau convergenţă?…241
7. Pecetea etnicului…249
8. Dialectica motivelor mitice…257
V. Liturghia cosmică…268
1. Începuturile creştinismului în România…268
2. O schimbare de paradigmă…275
3. Sate şi preoţi…283
4. Sfinţii cosmici…289
5. Ce ne spun colindele…295
6. Semnele lumii…304
7. Învăţătură şi cunoaştere…314
8. Creditul legii…321
9. Metamorfozele mitului…327
10. Ispita generalizării antropologice…337
VI. Chipurile divinităţii…346
1. Valorile femininului…346
2. Apoteoza Fecioarei Mamă…353
484
Vasile Avram
3. Când Dumnezeu era femeie…360
4. Monoteism sau politeism?…367
5. Chipul iconic…375
6. O mitologie fără panteon…381
7. Trasee iniţiatice…387
8. Diavoleasca ispită de dreapta…396
9. Raţiune plasticizată…403
VII Spaţiul şi timpul…410
1. O reţea de relaţii…410
2. Topos şi ethos…415
3. Vatra ca altar…420
4. Drumuri concentrice…423
5. Limită şi ilimitare…426

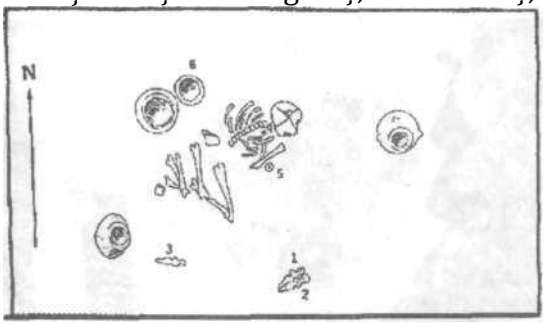
6. Sphaera mundi…;…431
7. Vatra ca arhetip…435
8. Împlinirile fiinţei…438
Bibliografie…446

Satul românesc- o geografie cosmică: bisericile de lemn din Rogoz (jud. Maramureș); masă câmpenească la o sâmbră din Oaș; gospodării deschise în Aciua (N-V Transilvaniei)



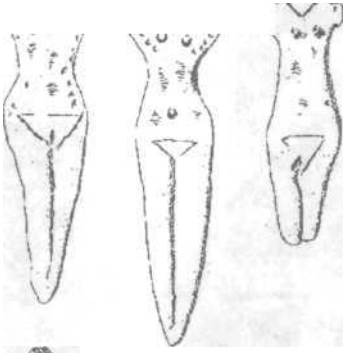


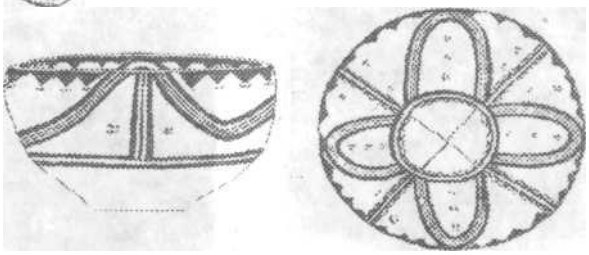
Ambianta sacră a casei: vatra, icoanele, cadrul simbolic (interioare ţărăneşti din Făgăraş, Maramureş, Valea Bistriţei, Gor])



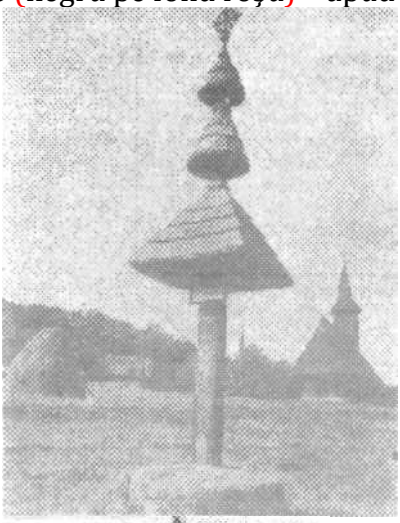
9

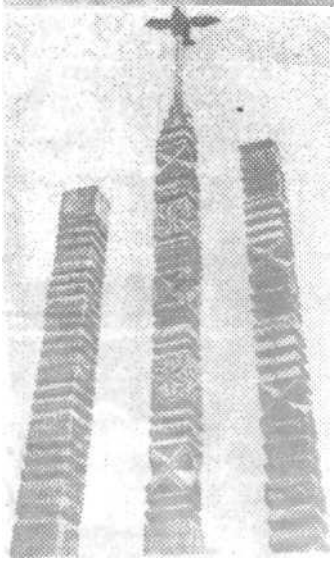
Ki





Inventarul unui mormânt neolitic (Vâhvatinti, cultura Cucuteni); mărgele de scoici; figurine de teracotă; roate de fus; vase de cult pictate (negru pe fond roșu) – apud M. Gimbutas





Viaţă-moarte-înviere. Simboluri ale orientării cosmice: arhitectură sacră (Maramureş); stâlpi de mormânt (sudul Transilvaniei);

mască de priveghi (Vrancea); cruce de mormânt (Maramureş)

eK
1

k m
I V H

V

—

L/

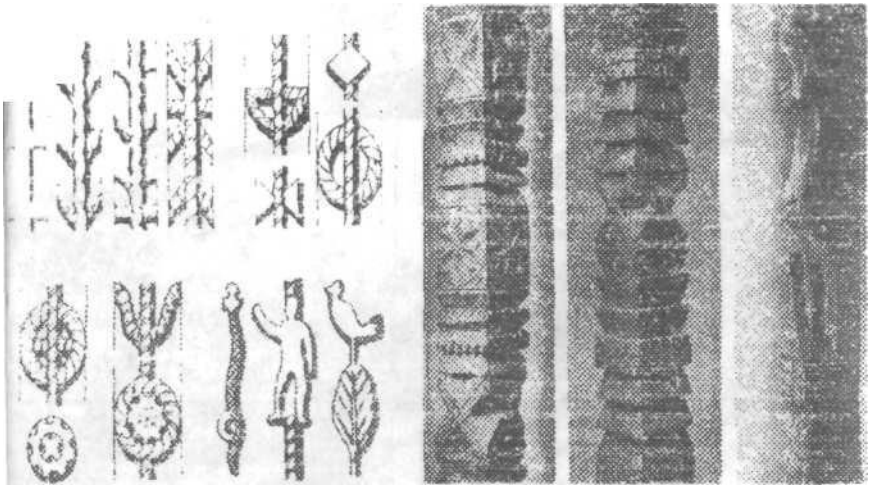
Simboluri primordiale: vase de Tangâru (mileniul al V-lea î.H.) cu oul cosmic, crucea, spirala, triada şi tetrada; pieptar din Romanaţi cu spirale; simboluri *cruciforme* pe ceramica liniară (mil. VI-V î.H.); ulcior antropomorf de Pisc (Prahova); vas de Cucuteni; poartă maramureşeană (detaliu) cu cruce

Simboluri primordiale: ştergar de Banat; ştergar din Transilvania, scoarţă din Maramureş, covor oltenesc cu pasarea măiastră, scoarţă din Teleorman

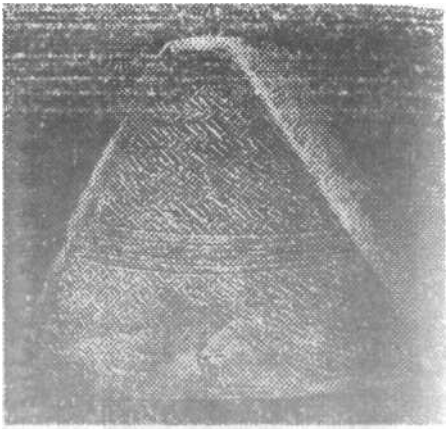
S» \ y!
«VI».*
MB
ts.

I 9
an îl
83 U «tifitf a a li
(1 (1 îi (!
I
m
e: 3>

j

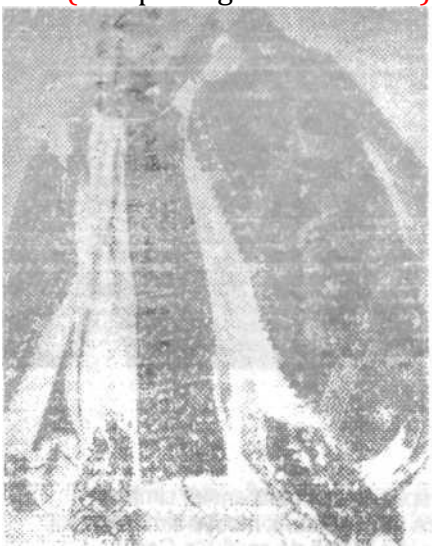


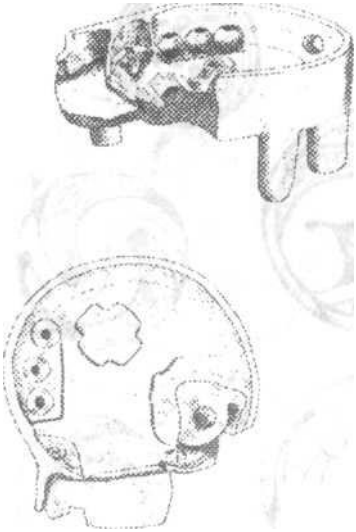
Simboluri primordiale: crucea, spirala, oul, germenele, simboluri numerice pe ceramica neolitică din Cucuteni; motive simbolice pe porţie maramureşene şi pe stâlpii de casă din Gorj



Proiecţii cosmice: macheta templului de la Vădastra; altar (cultura

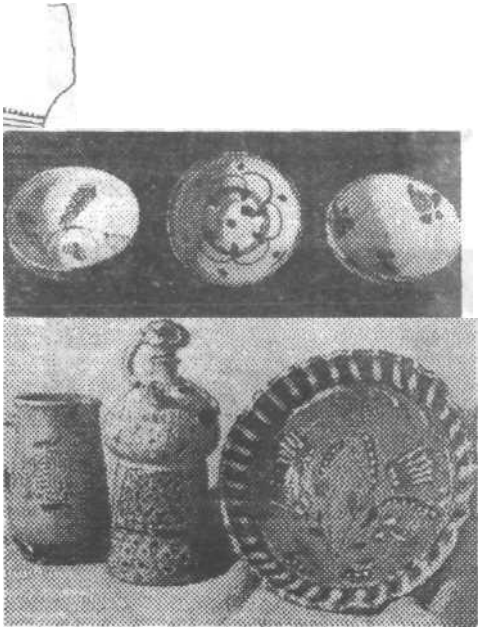
Tisa); cămaşă femeiască din zona Pădureni; sărăriţă din coajă de mesteacăn (Câmpulung Moldovenesc)



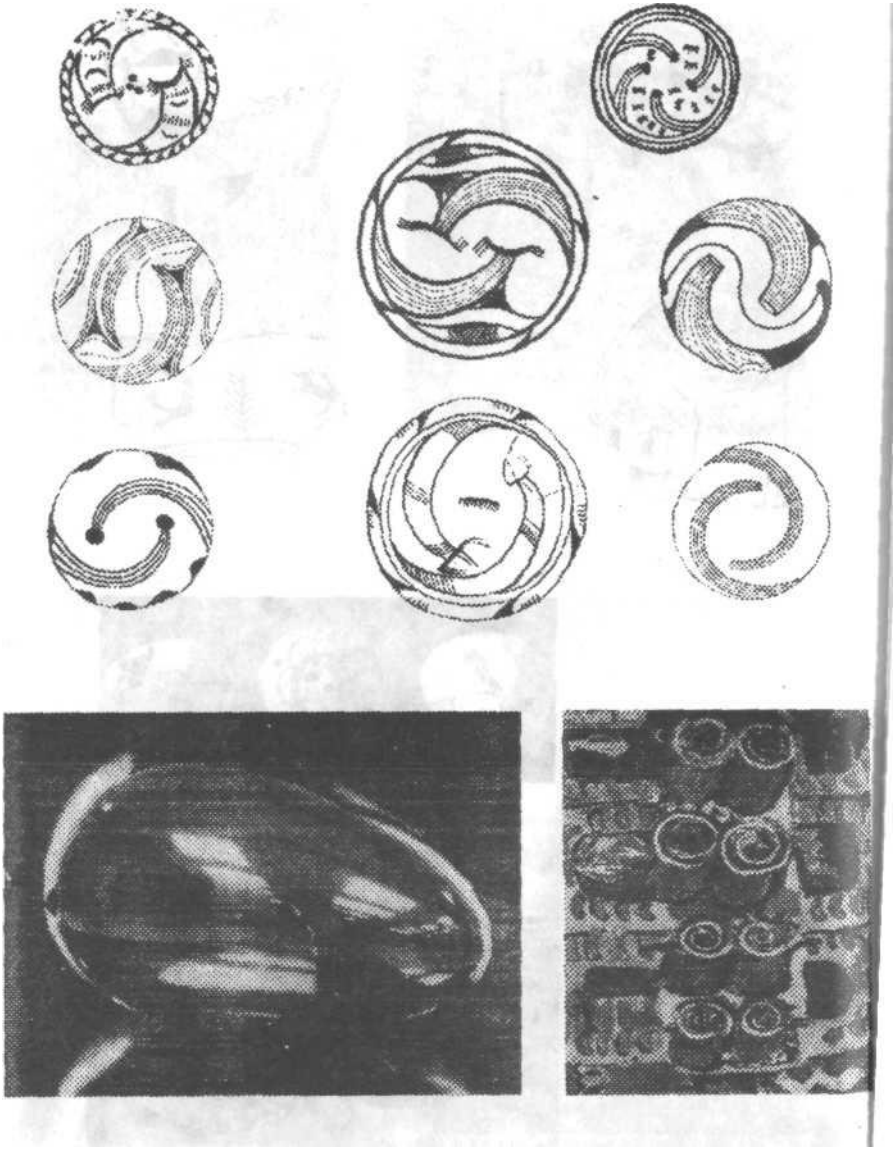


tip
CV
...i

f S

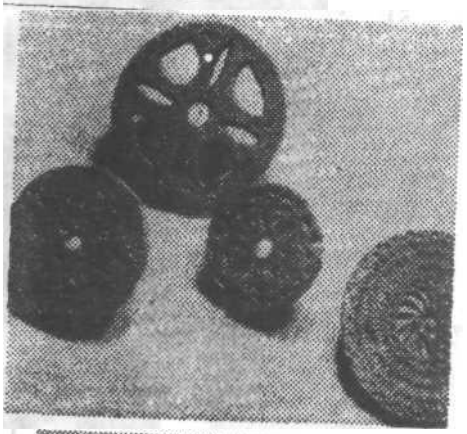


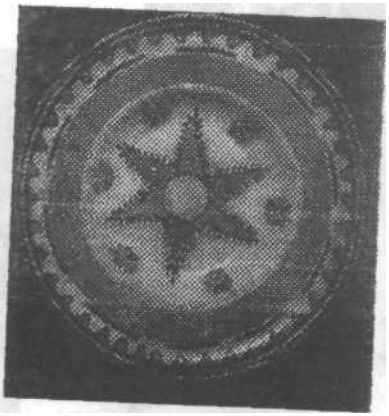
Continuitatea simbolurilor: modelul sanctuarului de la Popudnia (Cucuteni); figurină de teracotă cu seminţe înfipte în trup (Valea Nistrului – Cucuteni); vas cu arborele vieţii (bradul) şi câinii cosmici ai Marii Zeiţe (Spinţi – Cucuteni); străchini moldoveneşti; ceramică de Oboga.

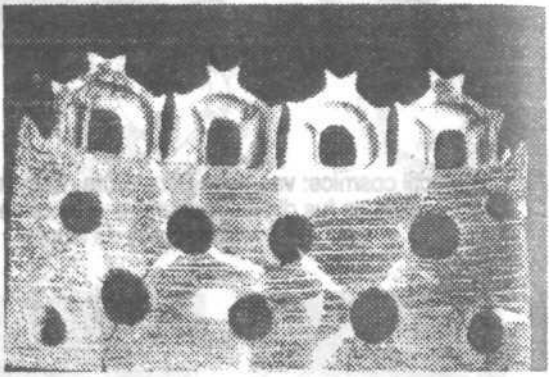


Continuitatea simbolurilon coincidenţia oppositonm în ornamentica neolotică; „începutul lumir (Brâncuşi)

„Dinamica materiei” (Ţuculescu)

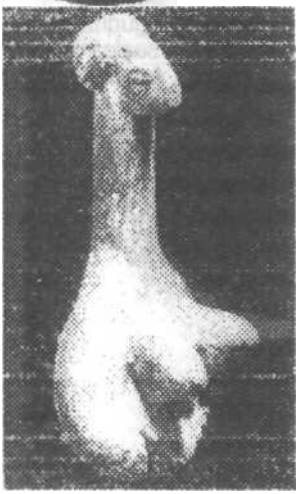






Religiozitate neolitică: tăbliţele de la Tărtăria (cu motivul sacrificiului); machetele sanctuarelor de la Vădastra şi

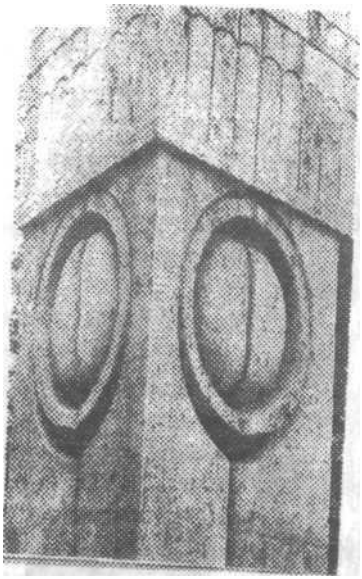
Căscioarele; „Zeul îngrijorat” („Gânditorul”) de la Târpeşti; masă de cult (reconstituire) din cultura Petreşti (mil. V)



Pasărea cosmică: marea Zeiță neolitică (Venus de Vinca); figurină de la Tîrnovo-Sesklo; solniță cu pasăre (Hurez-Vâlcea); ulcior de nuntă avimorf (Argeș); Pasărea măiastră (Brâncuși);

Feminitatea cosmică: Marea Zeiţă neolitică (figurină cu „naiul* de la Sultana, zeiţa ursoaică cu puiul în braţe de la Vinca); Artemis Kourotrofos (desen de Polixenia Kasda după o pictură cretană); Maica Domnului împărăţiţă /icoane pe sticlă din Laz-Alba); Maica îndurerată (icoane pe sticlă de la Nicula)

m m

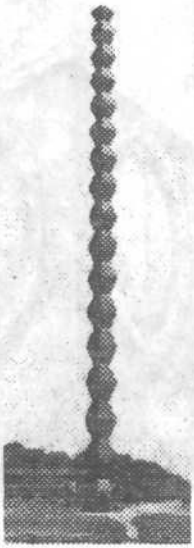


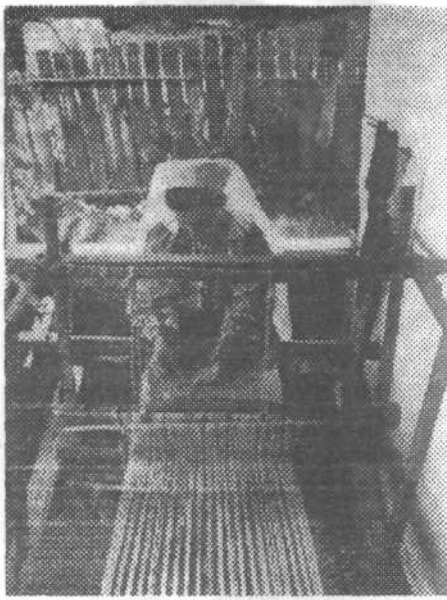
—!

Nunta sacră (iubirea cosmică): „Îndrăgostiţii" de la Căscioarele;

„Poarta sărutului" de Brâncuşi (detaliu); cruce de piatră din Muntenia;

Sfânta Treime (xilogravură din Transilvania).

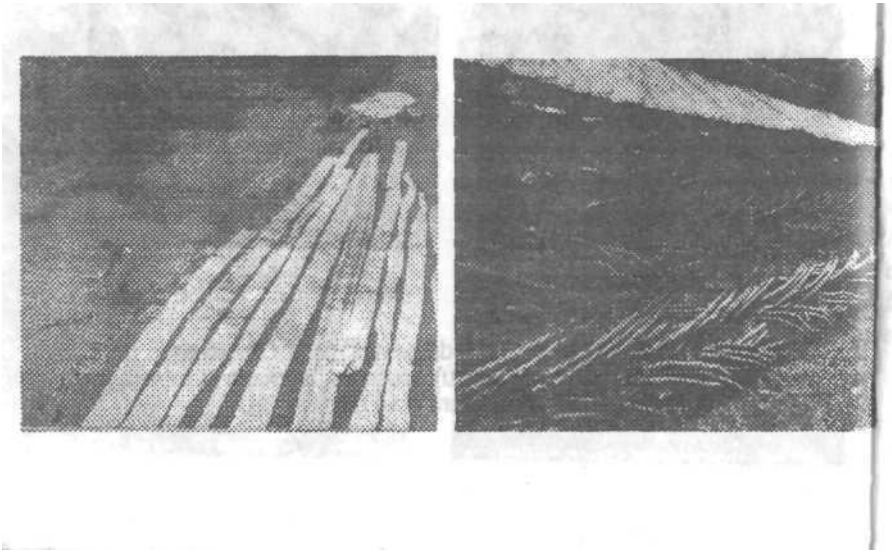




Sentimentul timpului (un alt fel de infinit): Coloana de la Căscioarele;

„Coloana fără sfârşif (Brâncuşi); ţesând la război (Vâlcea); înălbind pânza

(Ţara Bârsei); gard de nuiele (Maramureş).



O reevaluare a culturii tradiţionale

Recomandat de studiile şi articolele publicate anterior, precum şi de cartea sa Constelaţia magicului (1994), Dl. Vasile Avram confirmă în lucrarea de faţă că ne aflăm în faţa unui cercetător format, cu o bună pregătire de specialitate, dispus să trateze, cu ardoare dar şi cu obiectivitate, probleme dificile şi controversate, aflate la limita dintre etnologie şi filosof ia culturii, cum este şi aceasta de faţă. Relaţia dintre cultura populară tradiţională şi religiile oficiale – creştinismul, în spaţiul cultural acoperit de acesta, şi ortodoxia în special, la noi – constituie o temă veche, dar mereu reluată, a gândirii ştiinţifice moderne, frecventată deopotrivă de antropologi, etnologi, filosofi ai culturii, teologi, istorici ai religiilor etc, cum se poate constata din chiar Bibliografia acestei lucrări, cuprinzând nu mai puţin de 359 de titluri. Dar chiar această preocupare intensă faţă de tema în discuţie poate constitui o dificultate pentru cel care se încumetă să o reia acum, cercetătorul de astăzi fiind obligat să parcurgă şi să recitească critic tot (sau aproape tot) ce s-a scris în domeniul respectiv. Dl. Vasile Avram acceptă provocarea şi procedează metodic, pornind de la definirea (redefinirea) conceptelor operaţionale fundamentale (sacru, profan, creştinism, creştinism cosmic, antropologie, teologie, cultură primitivă,

cultură populară), construind, din aproape în aproape, un discurs coerent, susţinut de o informaţie extrem de bogată, pe care autorul o stăpâneşte, o domină chiar, lăsându-şi suficient spaţiu pentru propriile sale opinii şi judecăţi. Chiar în abordarea unor concepte etnologice generale, precum cele de sacru şi profan, de sărbătoare şi sărbătoresc, care au făcut obiectul preocupărilor unor savanţi de renume, de la Tylor şi Frazer la Durkheim, Mauss şi Hubert şi de aici la Mircea Eliade ş/Roger Callois, autorul nu se mărgineşte în a cita şi, eventual, comenta opinii care au făcut de altminteri carieră, ci îşi formulează propriul punct de vedere, întemeiat – lucru demn de reţinut – pe materialul românesc şi chiar pe experienţe personale, pe trăirea, în sens blagian, a tradiţiei, a mitului, a sacrului. Procedând astfel, autorul ajunge la concluzia, perfect acceptabilă, a caracterului complementar al celor două moduri de a concepe lumea şi de a se situa în ea ale omului societăţii tradiţionale, în special ale omului societăţii tradiţionale româneşti, din care rezultă chiar echilibrul esenţial al acesteia. Pe urmele unor gânditori ca L. B/aga, în primul rând, dar şi M. E/ia de M. Vulcănescu, V. Băncilă şi alţii, Vasile A vrem găseşte în acest echilibru, generat de „integrarea omului comunităţii tradiţionale româneşti în cosmos ca într-o matrice existenţială", o notă definitorie a etnicului românesc. Concepte de o complexitate greu de prins într-o formulă definitivă, sacrul şi profanul vor reveni pe tot parcursul lucrării, fiind mereu reluate şi raportate la alte componente ale mentalului popular, ale tradiţiei româneşti.

Astfel, chiar în capitolul " – Recuperarea unui concept – se revine repetat la conceptul de sacru, aşa cum a fost acesta văzut de diferitele şcoli şi orientări filosofice sau antropologice în momente determinate ale istoriei moderne a umanităţii. Notabil este faptul că autorul nu se lasă copleşit de autoritatea celor care s-au ocupat, de-a lungul timpului, de un aspect sau altul (relaţiile sacru-profan, mit-dogmă, religie-mitologie, teologie-antropologie etc), ci intră într-un dialog fertil cu aceştia, stabileşte filiaţii şi marchează diferenţe, adoptând adesea o poziţie critică, chiar polemică, faţă de unii dintre ei sau faţă de unele dintre ideile lor (v. de ex. referirile la D. Stăniloaie, D.

Drăghicescu, Z. Ornea, N. Brânda, R. Vulcănescu, I. Ghinoiu, I.P. Culianu şi alţii).

La fel, în capitolul III, între teologie şi antropologie autorul reface cu sagacitate, în urma unui remarcabil efort de sinteză, procesul constituirii dogmei creştine, ca obiect al studiului teologic, şi efortul, paralel, de interpretare a culturii primitive (populare), de la raţionalişti şi iluminişti până la psihanalişti şi la critica arhetipală. Autorul pledează pentru o hermeneutică specifică, adecvată obiectului, degrevată de preconcepţii, suplă, raţională, fără a respinge sau dezavua misterul. „Cercetarea noastră nu intenţionează să fie nicio pledoarie pentru religie, nici, dimpotrivă, o demonstraţie a falsităţii sau inutilităţii credinţei în Dumnezeu, după modelul antropologi/lor ştiinţifice militante. Ceea ce ne propunem în primul rând este o investigare hermeneutică – dar nu o „hermeneutică ştiinţifică" goală de conţinut, ci una mai degrabă „retorică", în sensul dat termenului de Gadamer (ta philosophie hermeneutiqu & Paris, 1996, p.49) – a climatului mitic şi psihosocial al societăţii tradiţionale româneşti, în care religia nu ocupa un loc între altele pe scara modelelor culturale, cum este ea analizată de la o vreme încoace, ci era însuşi modelul ei de existenţă. (…) în societatea tradiţională românească religia se confundă cu mitologia (credem, de altfel, că este cu totul nejustificată separarea celor două concepte, din motive pe care le vom arăta pe parcurs) şi constituie împreună o structură stilistică cu funcţiuni deopotrivă ontologice, gnoseologice şi etice".

Autorul îşi construieşte cu migală şi temeinicie suportul teoretic al investigaţiei sale, restrângând, în ultimele trei capitole ale lucrării, materia la spaţiul matrice al culturii populare (tradiţionale) româneşti, identificând în aceasta „cadrele de manifestare ale creştinismului cosmic, prin care comunităţile tradiţionale sud-est europene au experimentat până de curând o condiţie umană subordonată unei etici a sacrului".

Mai mult, Vasile Avram crede că se poate vorbi de o continuitate de milenii, la nivel spiritual, în acest spaţiu al culturii tradiţionale româneşti, ale cărei începuturi s-ar afla în ceea ce Marija Gimbutas

numeşte Old European Civilization: „Nu încape nicio îndoială că în Vechea Civilizaţie Europeană îşi regăsesc rădăcinile majoritatea riturilor, practicilor şi simbolurilor magico-religioase ce caracterizează creştinismul cosmic al societăţilor tradiţionale din sud-estul Europei" şi face un efort considerabil pentru a-şi susţine punctul de vedere – prezent, de altfel, şi la alţi cercetători contemporani, între care de exemplu Ion Ghinoiu (v. Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar, 1997), cu care totuşi, în alte contexte, în probleme de metodă, se află în contradicţie. Teza este tentantă şi demonstraţia bine condusă, chiar dacă a admite că „în esenţa autentică" a satului românesc tradiţional „nimic nu s-a schimbat vreme de şapte sau opt milenii" comportă un anume risc, generat tocmai de natura transformărilor / schimbărilor / mutaţiilor specifice actului de cultură, pe care autorul le are permanent în vedere: „Riturile, credinţele, datinile, obiceiurile şi, în bună parte, modul de viaţă al locuitorilor, au suferit de-a lungul timpului numeroase resemnificări şi modificări, dar structurile adânci ale tipologiei neolitice n-au dispărut niciodată". Tentaţia reconstituirilor, a recuperărilor este imensă, iar jocul căutărilor şi al suprapunerilor fascinant, încât odată prins în el este greu să i te mai sustragi. Vasile Avram se raliază, ca tip de demers, în această secţiune a lucrării sale, procedeului utilizat în Istorie nocturnă de Carlo Ginzburg, tributar şi acesta lui V.I. Propp sau lui EI. Lévi-Strauss de exemplu, construind ori doar avansând ipoteze dintre cele mai atrăgătoare cu privire la constituirea culturii tradiţionale româneşti, începând cu sondarea straturilor celor mai vechi. Dar – şi acest lucru trebuie subliniat – autorul evită capcanele unei metodologii prea atrăgătoare, reuşind să se menţină în limitele obiectivităţii şi adevărului, formulând chiar principii teoretice demne de luat în seamă.

Principii pe care le aplică în următoarele secţiuni ale lucrării: Liturghia cosmică; Chipurile divinităţii şi Spaţiul şi timpul. Autorul are plăcerea argumentării, punerii în faţă a unor opinii diferite sau divergente, medierii conflictelor sau adoptării unui punct de vedere sau altuia. De fapt, întreaga lucrare solicită din plin lectorul, căci

autorul vrea să convingă şi are argumente pentru a o face. Este de altminteri chiar greu de rezumat, fiindcă ar trebui să te opreşti la fiecare capitol şi subcapitol în parte, să-l demontezi în părţile componente, să-i cauţi sursele (extrem de bogate), să confrunţi părerile, să extragi bob cu bob grăunţele de originalitate semănate pe tot cuprinsul scrierii.

Suntem în faţa unei lucrări de strictă actualitate, imposibil de realizat cu zece ani în urmă, necesară în acest moment când se pune problema reevaluării, regândirii tuturor componentelor culturii naţionale şi a exegezelor consacrate acesteia în timp, polemică pe alocuri, chiar pornită împotriva locurilor comune şi a tipului de gândire „leneşă", utilă prin întrebările pe care le ridică şi prin felul în care li se dă răspuns, extrem de bine informată, scrisă cu grijă, impecabil organizată, cu un apreciabil coeficient de originalitate.

Tipar: TIPOTRIB